O carte minunat de incomodă, provocatoare și lucidă.

—*OBSERVER*

ROGER SCRUTON

FOLOASELE PESIMISMULUI

și pericolul falsei speranțe

CD book HUMANITAS

Filozof, scriitor, publicist, compozitor, realizator de emisiuni de televiziune, editor, Roger Scruton (1944–2020) a fost una dintre cele mai marcante şi mai originale personalităţi ale vieţii intelectuale britanice. După ce a studiat filozofia la Colegiul Jesus din Cambridge, a petrecut un an în Franţa, predând la Colegiul Universitar din Pau. În decursul carierei sale, a fost profesor de filozofie la Colegiul Birkbeck din Londra şi la Universitatea din Boston şi a ţinut cursuri la numeroase universităţi de prestigiu, între care Princeton, Stanford, Louvain, Oslo, Bordeaux şi Cambridge. A fondat Grupul Conservator de Filozofie, care, în anii ’70 şi ’80, a avut o puternică influenţă asupra curentelor de opinie din Marea Britanie. Articolele sale, pe teme politice, sociale şi culturale, apar frecvent în presa engleză şi americană. Roger Scruton a jucat un rol important în trezirea interesului, în Occident, asupra situaţiei disidenţilor din ţările comuniste, fiind decorat pentru sprijinirea rezistenţei anticomuniste de către preşedintele ceh Václav Havel. Cărţile lui au fost traduse în peste 20 de limbi.

Cărţi: *The Aesthetics of Architecture* (1979), *Kant* (1983, 2001, trad. rom. Humanitas, 1998, 2006), *Spinoza* (1987, 2002, trad. rom. Humanitas, 1996, 2006), *A Land Held Hostage: Lebanon and the West* (1987), *Modern Philosophy: An Introduction and Survey* (1994), *The Aesthetics of Music* (1997), *An Intelligent Person’s Guide to Modern Culture* (1998, 2000, trad. rom. *Cultura modernă pe înţelesul oamenilor inteligenţi*, Humanitas, 2011, 2017), *The West and the Rest: Globalization and the Terrorist Threat* (2002, trad. rom. *Vestul şi restul: Globalizarea şi ameninţarea teroristă*, Humanitas, 2004), *I Drink Therefore I Am: A Philosopher’s Guide to Wine* (2009; trad. rom. *Beau, deci exist: O călătorie filozofică în lumea vinurilor*, Humanitas, 2014), *Beauty* (2010), *Sexual Desire: A Philosophical Investigation (2006; trad. rom. Dorința sexuală: O cercetare filozofică, Humanitas, 2019), Notes from the Underground* (2014), *On Human Nature* (2017; trad. rom. *Despre natura umană*, în curs de publicare la Humanitas).

ROGER SCRUTON

FOLOASELE PESIMISMULUI

și pericolul falsei speranțe

Traducere din engleză
de Andreea Eșanu

Roger Scruton
The Uses of Pessimism And the Danger of False Hope
First published in 2010 by Atlantic Books Ltd.
Copyright © Roger Scruton, 2010
All rights reserved.

Acest e-book este protejat de legea drepturilor de autor. Reproducerea sa integrală sau parţială, multiplicarea sa prin orice mijloace şi sub orice formă, punerea sa la dispoziţie publică pe internet sau în reţele de calculatoare, stocarea sa temporară sau permanentă pe diverse dispozitive sau în sisteme care permit recuperarea informaţiei, gratuit sau în scop comercial, precum şi alte fapte similare, fără permisiunea scrisă a editurii reprezintă o încălcare a legislaţiei privind protecţia dreptului de autor şi se pedepsesc conform legilor în vigoare.

© HUMANITAS, 2022, pentru prezenta versiune în limba română (ediţia digitală)

ISBN: 978-973-50-7462-3 (epub)

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723.684.194

Cuprins

Prefaţă
I. Viitorul la persoana întâi
II. Sofismul celui mai bun caz
III. Sofismul că ne naştem liberi
IV. Sofismul utopiei
V. Sofismul sumei nule
VI. Sofismul planificării
VII. Sofismul spiritului în mişcare
VIII. Sofismul agregării
IX. Eschive în faţa adevărului
X. Trecutul nostru tribal
XI. Prezentul nostru civilizat
XII. Viitorul nostru uman

PREFAŢĂ

În această carte examinez optimismul în ceea ce Schopenhauer numea forma sa „perversă“ sau „fără scrupule“ (*bedenkenlos*) și arăt ce rol are pesimismul pentru regăsirea echilibrului și înțelepciunii în desfășurarea activităților omenești. Nu împărtășesc deznădejdea atotcuprinzătoare a lui Schopenhauer sau filozofia renunțării pe care a derivat-o din ea. Nu am nici o îndoială că Sfântul Pavel avea dreptate să recomande credința, speranța și iubirea (*agápe*) ca virtuți care orientează viața către un bine mai înalt. Nu mă îndoiesc însă nici de faptul că speranța, despărțită de credință și neclintită în fața dovezilor istoriei, este un bun primejdios, care îi pune în pericol nu doar pe cei care o îmbrățișează, ci și pe toți aceia care se hrănesc cu iluzii.

Vechile mituri ne spun că, la începuturi, singurii muritori de pe pământ au fost bărbații, cărora Prometeu, sfidându-l pe Zeus, le-a oferit în dar focul. În semn de răzbunare, Zeus a poruncit să fie creată prima femeie, care i-a fost dată în căsătorie fratelui lui Prometeu. Numele ei era Pandora – cea atotdăruitoare. Zeus i-a oferit acesteia ca dar de nuntă o cutie, pe care a sfătuit-o să nu o deschidă niciodată. Cedând într-un târziu curiozității, ea a deschis cutia și astfel a eliberat în lume moartea, boala, disperarea, ranchiuna, bătrânețea, ura, violența, războiul și toate celelalte rele pe care le cunoaștem. Pandora a închis pe dată cutia, iar înăuntru a rămas un ultim dar – darul speranței: unicul leac, dar și cea mai mare năpastă.

Mă interesează, întâi și întâi, acele sofisme (*fallacies*) care par să justifice speranța sau, cel puțin, să facă suportabilă dezamăgirea. Exemplele mele provin din mai multe domenii, însă au o caracteristică comună, și anume ne arată că în inima viziunii optimistului fără scrupule stă o greșeală atât de evidentă, încât doar cineva prins în ghearele amăgirii de sine ar putea-o ignora. Pesimismul este îndreptat tocmai împotriva acestei amăgiri de sine. Un studiu despre foloasele pesimismului ne va dezvălui o trăsătură foarte interesantă a naturii umane, și anume că erorile evidente sunt de fapt și cel mai greu de îndreptat. Ele pot presupune greșeli de raționament, însă cauza lor, mai adâncă decât rațiunea, se află în nevoi emoționale care mai degrabă se apără pe sine cu orice armă le stă la îndemână decât să renunțe la confortul iluziilor ușor de procurat. Unul dintre scopurile mele este să urmăresc aceste nevoi emoționale până la sursa lor preistorică și să arăt că civilizația este întotdeauna amenințată, din subteran, de tipare de gândire și de emoție care au fost, poate, utile speciei noastre la un moment dat, dar acum nu mai sunt.

Convingerea că ființele omenești pot fie să prevadă, fie să controleze viitorul în avantajul lor nu ar fi trebuit să supraviețuiască unei lecturi atente a *Iliadei*, cu atât mai puțin a Vechiului Testament. Faptul că ea a supraviețuit totuși ne amintește în chip rațional că teza acestei cărți este întru totul zadarnică. Poate că o să vă facă plăcere cartea și o să fiți de acord cu ea; însă nu va avea nici o influență asupra celor pe care îi are de fapt în

vedere. Iraționalitatea pe care eu o explorez este, după cum se exprimă neuroentuziaștii (*neuronerds*), „cablată“ în cortexul uman și nu poate fi contracarată de ceva atât de delicat precum un raționament.

Tema lipsei colective de rațiune a omenirii nu este nouă și poate că vă întrebați dacă ar mai fi ceva de adăugat la excelenta radiografie a poetului scoțian Charles Mackay, publicată în 1852 și intitulată *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. Studiul lui Mackay despre profeții, superstiții, vânători de vrăjitoare și cruciade este un memento sumbru că lucrurile pe care el le descrie sardonic au continuat să se întâmple la fel de des, însă cu urmări mai grave, de la apariția cărții sale încoace. Mackay credea că omenirea intrase, în sfârșit, într-o epocă a cunoașterii științifice, în care masele erau dispuse să se lase corectate de către acei experți pe care, până atunci, ar fi preferat să îi ardă pe rug. Nimic nu putea fi mai departe de adevăr. Marile mișcări de masă ale comunismului, nazismului și fascismului, pe care falsele speranțe aveau să le transforme în armate mărșăluitoare, nu se iviseră încă la orizont. Iar ascensiunea expertului științific nu a făcut decât să prezinte vânătorile de vrăjitoare și genocidele secolului XX drept decizii raționale, pe care știința le dovedise necesare. „Lichidarea chiaburilor“ (*culaci*) era justificată de „știința marxistă“, doctrinele rasiste ale naziștilor erau propuse ca o eugenie științifică, „marele pas înainte“ al lui Mao Zedong nu era altceva decât o aplicare a legilor dovedite ale istoriei. Evident că știința era falsă; ceea ce ne arată că atunci când iraționalitatea triumfă o face în numele rațiunii.

Într-un studiu mai recent, intitulat *Scared to Death*, Christopher Booker și Richard North au examinat fricile prin care a trecut lumea civilizată în ultimii douăzeci de ani. Aceste frici ne dezvăluie cealaltă față a optimismului fără scrupule: pesimismul fără scrupule, care apare atunci când falsa speranță se dezumflă. Toate acestea – de la convingerea isterică că două milioane de cetățeni britanici aveau să moară din cauza unei mutații la om a bolii vacii nebune până la viziunea apocaliptică a încălzirii globale, de la teama că toate computerele se vor bloca la trecerea în noul mileniu până la campaniile împotriva plumbului din benzină și a fumatului pasiv – au fost prezentate drept „știință“. Și toate au ignorat dovezile și argumentele, favorizând concluzii prestabilite, acceptate pentru că oferă direcție și forță mișcării de masă a celor drepți, adunați laolaltă pentru a izgoni diavolul dintre noi. Cei care pun întrebări sau opun rezistență sunt scoși țapi ispășitori; vânătorile de vrăjitoare împotriva scepticilor merg mână în mână cu adularea eroilor, precum Al Gore, care ne arată calea către salvare. Iar atunci când panica dispare, masele se împrăștie fără să obțină vreo alinare sau vreo cunoaștere de sine, pregătite însă pentru o nouă spaimă.

În alte două studii recente – *How Mumbo-Jumbo Conquered the World*, de Francis Wheen, și *Intellectual Impostures*, de Alan Sokal și Jean Bricmont –, intelectuali indignați au evidențiat felurile în care nonsensul s-a cuibărit în inima dezbaterii publice și în lumea academică. Acest nonsens face parte dintr-un fond uriaș de iraționalitate din care își trag seva planurile și uneltirile optimiștilor. Nonsensul confiscă sensul și pune astfel pe picior de egalitate adevărul și falsul, raționalul și iraționalul, lumina și întunericul. Este o lovitură aplicată în numele libertății de gândire, așa cum o înțeleg optimiștii, adică a libertății de a crede orice, atâta vreme cât asta te face să te simți mai bine.

Unele dintre concluziile mele sunt anticipate de aceşti autori respectabili. Însă scopul meu este diferit de al lor. Tema mea este mai puțin „nebunia maselor“, cât individul uneltitor: acela care, deranjat de prescripțiile imperfecte ale tradiției, ale bunului-simț și ale legii, este în căutarea unui alt fel de viitor, în care vechile forme de compromis nu mai sunt necesare. Optimiștii fără scrupule cred că necazurile și defectele omenirii pot fi depășite printr-un fel de reglaj de mare amploare: este suficient să creăm o nouă orânduială, un nou sistem, pentru ca oamenii să se elibereze din închisoarea lor temporară și să păşească pe tărâmul succesului. Prin urmare, atunci când vine vorba de a-i ajuta pe ceilalți, toate strădaniile lor se îndreaptă spre îmbunătățirea abstractă a omenirii, și nu spre virtutea personală care i-ar ajuta să îndeplinească rolul mărunt ce le-a fost dat oamenilor pentru a ameliora situația semenilor lor. Din punctul lor de vedere, speranța nu mai este o virtute personală care alină suferința și necazurile, care încurajează răbdarea și sacrificiul, care pregătește sufletul pentru *agápe*. Dimpotrivă, ea devine un mecanism de transformare a problemelor în soluții și a suferinței în exaltare, fără a mai lua în considerare dovezile acumulate în timp despre natura umană care ne arată că singura îmbunătățire ce ne stă în putință este îmbunătățirea de sine.

De-a lungul anilor, am avut foarte mult de câștigat din discuțiile mele cu Bob Grant, care a citit o versiune preliminară a acestei cărți și a formulat numeroase critici și sugestii utile. Le mulțumesc și celor care au dat un exemplu prin faptul că au urmat regula iubirii (*agápe*) și s-au străduit să îndrăgească oamenii așa cum sunt ei, fără să spere că se vor transforma în altceva. Îi nominalizez pe Gladys Sweeney și pe studenții ei de la Institutul de Științe Psihologice, pe Ian Christie, Jonathan Ruffer, Helena Pechoučkova, pe sora mea Elizabeth și, mai presus de toate, pe soția mea, Sophie, care, deși a avut de-a face cu un caz deosebit de dificil, reușește încă să zâmbească.

Sperryville, Virginia, mai 2009.

I
VIITORUL LA PERSOANA ÎNTÂI

Fiecare progres ştiinţific este salutat de cei care îi văd utilitatea şi este deplâns, de obicei, de ceilalţi. Istoria nu consemnează protestele ce au însoţit inventarea roţii. Însă le consemnează pe cele care au însoţit inventarea căilor ferate. Pentru marele critic şi filozof social John Ruskin, căile ferate au fost un asalt nemilos la adresa liniştii rurale; ele au distrus rostul pământului, au dezrădăcinat comunităţi stabile, au năpădit viaţa de la ţară cu urâţenia lor îmbrăcată în fier şi cu expansiunea urbană. Ne-au pus pe toţi în mişcare, când adevăratul rost al vieţii omeneşti este să stăm liniştiţi acolo unde suntem. Pe scurt, căile ferate au reprezentat sfârşitul civilizaţiei aşa cum o înţelegea Ruskin[1].

Şi totuşi, cât de demodat pare acum strigătul de protest sincer al lui Ruskin! Ciudat este că, în Anglia, căile ferate au fost construite după schiţe influenţate considerabil de scrierile lui, mai ales de *Stones of Venice*. Căile ferate sunt privite acum, cu o intensă nostalgie, drept simbol al păcii, al stabilităţii şi al depărtării. Una dintre cele mai cunoscute evocări în limba engleză a unui aşezământ rural – *Adlestrop* a poetului Edward Thomas – descrie o gară liniştită de sat, privită dintr-un tren. Militanţii împotriva automobilelor văd în căile ferate idealul unor punţi sigure, prietenoase cu mediul înconjurător şi plăcute din punct de vedere estetic, care leagă un loc de altul de-a lungul unui întreg continent.

Protestul lui Ruskin împotriva căilor ferate şi-a pierdut puterea de convingere. Însă el ilustrează o tema importantă şi recurentă în analele progresului uman. Pentru Ruskin, căile ferate ameninţau unul dintre punctele fixe ale universului nostru moral, şi anume pământul însuşi – pământul care asigură hrana pe care o mâncăm, apa pe care o bem şi pietrele cu care construim; pământul care creează distanţele dintre noi, dar şi confortul aşezării în apropierea cuiva. Atunci când construim trebuie să tratăm pământul ca pe un spaţiu al aşezării, în care viaţa noastră se desfăşoară inofensiv precum viaţa peştilor în ocean. Ecologiştii contemporani deplâng pe un ton similar faptul că, atunci când exploatăm pământul pentru obiective efemere, tratăm ca mijloc ceea ce ar trebui respectat ca scop: ne amestecăm în ceva care ar trebui să fie un punct fix pentru noi, punctul în care experimentele noastre egocentrice ar trebui să înceteze. Asemenea lui Ruskin, pesimistul modern ne îndeamnă să ne punem întrebarea: ce se va întâmpla cu noi atunci când vechile constrângeri vor fi anulate, când vechile limitări vor fi abolite şi vechiul mod de a înfrunta lumea va fi înlocuit cu iluzia stăpânirii?

În romanul *Erewhon*, publicat în 1872, Samuel Butler imaginează o ţară în care toate

mașinăriile sunt interzise. Locuitorii acestei țări folosiseră în trecut ceasuri, motoare cu aburi, pompe mecanice, macarale și alte dispozitive ce puteau fi admirate acum în magnificele Expoziții ale Angliei victoriene. Însă, spre deosebire de contemporanii victorieni ai lui Butler, eroii cărții înțeleseseră că toate acestea reprezentau un pericol teribil. Mașinăriile, au băgat ei de seamă, se îmbunătățeau constant. Nu se întorceau niciodată la imperfecțiunile dinainte[2]. Mașinăria nouă era întotdeauna mai bună, mai versatilă și mai bine adaptată întrebuințărilor sale decât predecesoarea ei. Prin urmare, procesul îmbunătățirii ar continua inevitabil până când mașinăriile nu ar mai avea deloc nevoie de oameni – până când ar deveni capabile să se producă și să se reproducă singure. Din acel moment, ele ar începe o luptă pe viață și pe moarte cu concurenții lor, ca toate creaturile care se supun legilor evoluției. Iar singurii lor concurenți ar fi oamenii. De aceea, prevăzând că mașinăriile i-ar nimici, locuitorii din Erewhon le-au distrus.

Teama erewhonienilor nu era absurdă: ea a fost anticipată de ludiții care distrugeau mașinile industriale la începutul secolului al XIX-lea în Anglia și a revenit în secolul XX odată cu agrarienii Hugh Massingham, Gustave Thibon și Wendell Berry. Însă premisele acestei temeri erau neconvingătoare, cel puțin pentru cititorii lui Butler. Ideea că o mașinărie ar putea să se reproducă părea doar o fantezie literară în ochii lor. Șaisprezece ani mai târziu, Aldous Huxley publica *Minunata lume nouă*, portretul unei alte lumi imaginare, în care oamenii erau produși asemenea mașinăriilor, respectând specificațiile stabilite de politica oficială. Inteligența, interesele, plăcerile și durerile erau toate controlate fie genetic, fie prin condiționări ulterioare, pe când formarea acelor aspecte ale psihicului uman (*psyché*) ce puteau da naștere excentricităților, angajamentelor, sentimentelor și virtuților de modă veche era în mod deliberat subminată. Iar, dacă oamenii pot fi fabricați precum mașinăriile, de ce mașinăriile nu ar putea fi fabricate asemenea oamenilor, prin autoreproducere?

Viitorul închipuit de Huxley a reprezentat un important pas înainte față de lumea lui Butler, întrucât angrena ceva ce se petrecea cu adevărat în lumea înconjurătoare. De la publicarea cărții în 1931, progresele din genetică, robotică și informatică ne-au pus față în față cu posibilitatea de a depăși limitele de până atunci ale vieții omului. Viitorul „postuman“ promite capacități fizice și mentale sporite, imunitate în fața bolii și a degradării, și chiar triumful asupra morții. Mulți susțin că nu avem altă opțiune decât să îmbrățișăm această situație: ea se va produce oricum, câtă vreme științele vieții și tehnologia medicală se îndreaptă în această direcție. De ce să nu învățăm să ne controlăm propriul viitor, dacă alternativa este să fim noi controlați de el, precum în distopia lui Huxley? Așa a apărut un nou gen de optimist. El apără ființa umană transformată, care se va ridica din neputința de milioane de ani a omului, incapabil să închidă catastrofele înapoi în cutia Pandorei.

Într-o celebră piesă de teatru, *Cazul Makropoulos*, pe care Janáček a transformat-o într-o operă, Karel Čapek explorează sufletul unei femei care a moștenit elixirul vieții eterne și a trăit astfel patru sute de ani, bucurându-se în mod repetat de lucrurile pe care și le doresc oamenii: plăcere, putere, influență și iubire. Cum toate acestea au devenit banale prin repetiție, inima ei s-a înăsprit, iar ea, fiind nemuritoare, privește acum cu răceală și dezgust cinic fragilitatea și nevoile amanților ei muritori. Viața ei este lipsită de iubire, dar

nu pentru că nu i-ar fi oferită, ci pentru că nu o poate primi. Dăruirea, renunțarea și puterea de sacrificiu au pierit din sufletul ei, în care domnește dorința seacă de nemurire. Când, pe neașteptate, ea înțelege profunzimea propriei nefericiri, hotărăște să renunțe la elixir și să lase moartea să triumfe. În acel moment devine din nou umană și capabilă de iubire.

Morala explicită din *Cazul Makropoulos* este, de secole, implicită în artă și în literatură. Poezia, drama, portretistica și muzica ne arată că mortalitatea este țesută în mod inextricabil în viața oamenilor: virtuțile și iubirea noastră sunt virtuțile și iubirea unor ființe muritoare; tot ceea ce ne îndeamnă să ne prețuim reciproc, să ne sacrificăm, să facem gesturi sublime și eroice pornește de la presupoziția că suntem ființe vulnerabile și trecătoare, cu o îndreptățire efemeră la lucrurile acestei lumi. Pornind de la aceste premise, biologul și filozoful american Leon Kass lansează ipoteza a ceea ce el numește „binecuvântarea finitudinii“ – adică a acelei legături strânse dintre lucrurile pe care le apreciem și efemeritatea vieții[3].

Apărătorii viitorului postuman resping aceste reflecții. Cel mai vizibil reprezentant al lor, Ray Kurzweil, prezice că peste patruzeci de ani va apărea o „singularitate“, adică un punct în care tehnologia va fi avansat atât de mult încât natura umană va fi depășită[4]. Specia „transumană“ care va rezulta va fi produsul propriilor sale decizii, bucurându-se de puteri necunoscute până atunci oamenilor. Kurzweil însuși este un exemplu, el îndreptându-se cu exuberanță către o formă avansată a existenței sale ca *Übermensch (supraom)*, ale cărui avataruri generate virtual se vor pierde în vastele întinderi ale cyberspațiului. Într-unul dintre scenariile lui Kurzweil, un avatar virtual numit Ramona salvează lumea din calea nanoroboților cu capacitate de autoreplicare. Kurzweil nu se arată nici îngrijorat, nici nemulțumit la gândul unei lumi în care viitorul oamenilor este lăsat în voia creațiilor lor imaginare. În acele vremuri fericite, oamenii nu se vor mai distinge de informația conținută în creierul lor, care va fi imortalizată într-un computer central benign, cu scopul de a fi descărcată de orice cyborg dispus să o încerce.

Huxley a avut o intuiție extraordinară anticipând efectele contracepției și ale ingineriei genetice. Însă nu ne-a pregătit pentru transumaniștii care consideră că progresele neliniștitoare ale noilor tehnologii sunt progrese științifice pe care doar îndărătnicia unora le împiedică să devină promotori ai libertății, ai fericirii și ai puterii. Huxley și Čapek au încercat să arate că cea mai importantă sursă a valorii umane, și totodată lucrul care ne justifică mai mult decât orice altceva existența, este capacitatea de a iubi. Cu toate acestea, iubirea ar putea fi prima victimă a lumii transumane. Căci această lume va fi una în care ființele umane nu vor mai avea nevoie de cei care îi iubesc în timpul vieții și care îi plâng după moarte.

Deși grijile pesimiștilor sunt aceleași, progresele care le stârnesc sunt diferite. Ruskin credea că relațiile interumane, liniștea, încrederea și iubirea sunt periclitate de construirea căilor ferate; potrivit lui Butler, aceleași valori sunt amenințate de mașinării; Huxley dorea să apere iubirea și încrederea de libertatea sexuală și de ingineria genetică; Čapek simțea că acestea trebuie apărate de longevitate și, implicit, de progresul medical; pesimiștii zilelor noastre consideră iubirea și încrederea primele victime ale internetului. Fiecare nou suflu de optimism se îndreaptă într-o altă direcție. Și de fiecare dată se face apel la

respectarea limitelor și a constrângerilor fără de care iubirea și încrederea ar pieri.

De fiecare dată, minunata lume nouă pare că se apropie tot mai mult de realitatea care îi inspiră pe optimiști. Mulți cred despre scenariul lui Kurzweil că este aproape real în lumea noastră, în care *world wide web* împânzește mintea fiecărui om cu ițele sale. În viitorul lui Kurzweil, oamenii devin niște avataruri care se scrutează unele pe altele prin vidul înghețat al cyberspațiului. Facebook, Myspace și Second Life ne arată că acest lucru se întâmplă deja. Punând un ecran între noi și ceilalți și ținând sub control ceea ce afișăm, evităm adevărata întâlnire – le negăm celorlalți puterea și libertatea de a provoca natura noastră profundă, de a ne cere aici și acum să ne asumăm responsabilitatea pentru noi înșine și pentru ei.

Sfera libertății este una a responsabilității, în care oamenii plătesc pentru libertățile lor, dând seama de felul în care le folosesc. Lumea virtuală ne reamintește că libertatea este în egală măsură amenințată și întărită de noile tehnologii. Deși libertatea este un exercițiu pentru „eu“, ea se instanțiază prin „noi“; nu se poate presupune că oamenii vor fi liberi într-o lume în care „noi“ este doar imaginat, iar relațiile și sentimentele nu vor mai exista. În distopia lui Huxley, libertatea nu este decât iluzia libertății; odată cu pierderea libertății se pierd devotamentul și iubirea. Transumaniștii sunt bucuroși să promită un viitor precum cel al lui Huxley, în care libertatea, iubirea și devotamentul dispar, dar în care dispariția lor nici nu este băgată de seamă de noua rasă de *supernerds* transumani.

Însă iubirea, libertatea și devotamentul sunt esențiale pentru proiectele noastre. Cu mult înaintea lui Butler, o altă ficțiune distopică a exprimat același lucru în cel mai convingător mod. Când Mary Shelley și-a imaginat crearea monstrului singuratic de către Frankenstein, ea a înțeles că, dacă monstrul avea să fie o copie umană, el trebuia să ne semene altfel decât fizic sau prin natura animală. Trebuia să poată simți speranța și disperarea, admirația și disprețul, iubirea și ura. Iar, în povestea ei, monstrul devine malefic – la fel cum tu sau eu am putea deveni malefici –, nu pentru că ar fi fost creat așa, ci pentru că a căutat în lume iubirea, dar nu a găsit-o niciodată. Am putea spune că monstrul a fost programat să manifeste capacitățile morale și nevoile afective care constituie nucleul libertății umane. Nu a fost nevoie ca Frankenstein să implanteze în el scânteia bizară a transcendenței pentru a-l înzestra cu liber-arbitru. Odată cu limbajul apare rațiunea, odată cu rațiunea apare responsabilitatea, iar odată cu responsabilitatea apar toate acele emoții și stări de spirit care dau sentimentul real al libertății.

În conflictul dintre optimiști și distopici întâlnim, prin urmare, o dispută mai profundă, care privește locul viitorului în gândirea noastră. Ca agent rațional, eu văd lumea ca pe un teatru al acțiunii, în care eu și scopurile mele ocupăm un loc central. Acționez ca să-mi sporesc puterea, să obțin mijloacele prin care să-mi realizez obiectivele, să îi câștig pe ceilalți de partea mea și să lucrez împreună cu ei pentru depășirea piedicilor pe care le întâlnesc. Această atitudine egocentrică este săditâ adânc în psihic. „Eul“ privește spre viitor și își afirmă întâietatea. Ambiția lui este infinită; nu vede limite, ci doar obstacole. În situații de urgență, „eul“ preia comanda și pune stăpânire pe orice îi poate întări puterea sau amplifica cuprinderea. Se va folosi de orice produs al ingeniozității umane, calculând costurile și beneficiile, considerând însă că nimic nu este de nemișcat și că obstacolele sunt doar obstacole. Optimistul se va aventura, așadar, cu îndrăzneală în

cyberspațiu și în lumea ingineriei genetice, căutând oportunități pentru a-și consolida puterea și sfera individuale, dar va neglija constantele de care, în final, depindem cu toții dacă vrem să mai aibă ceva sens pentru noi. Astfel, Mustapha Mond, din ficțiunea lui Huxley, glorifică lumea pe care o conduce – o lume din care au fost înlăturate toate obstacolele ce stau în calea fericirii, inclusiv natura umană, și în care toate dorințele sunt satisfăcute întrucât dorința și obiectul ei se fabrică laolaltă. Și totuși, noi nu facem parte din această lume și îi întoarcem spatele cu teamă. Acest lucru este valabil și pentru lumea virtuală a lui Kurzweil, creată intenționat sub forma unei iluzii câștigate cu prețul sacrificării singurelor lucruri pe care le prețuim cu adevărat.

În spatele tuturor proiectelor noastre se găsește o atitudine cu totul diferită, care constituie orizontul pe care acestea se proiectează. Eu sunt conștient că aparțin unei specii și că acea specie are locul ei în natură. Sunt, de asemenea, conștient că depind de ceilalți în nenumărate privințe, iar acest lucru mă determină să le caut aprobarea. Dacă atitudinea egocentrică caută schimbarea și perfecționarea, prin depășirea obstacolelor naturale, atitudinea centrată în „noi“ caută stagnarea și acomodarea, în armonie cu celălalt și cu lumea înconjurătoare. Lucrurile care amenință nevoia noastră de adaptare, prin distrugerea mediului înconjurător, prin subminarea naturii umane sau prin degradarea condițiilor care permit libera cooperare, trezesc în noi un sentiment profund de neliniște sau chiar de sacrilegiu. Atitudinea centrată în „noi“ recunoaște limitele, constrângerile și granițele pe care nu le putem depăși și care formează cadrul speranțelor noastre. Ea se delimitează de scopurile „eului“ și este gata să își sacrifice țelurile, oricât de prețioase ar fi ele, în favoarea beneficiilor durabile ale iubirii și ale prieteniei. Ia o atitudine de negociere în relație cu celălalt, și caută să împărtășească constrângeri, nu scopuri. Este o atitudine limitată în ambițiile sale și ușor de abătut de la drumul ei; este pregătită să renunțe la expansiunea puterii și a sferei personale în schimbul bunurilor mai rodnice ale afecțiunii sociale.

Optimistul va obiecta că natura umană nu este statică. Chiar și în lipsa ingineriei genetice și a realității virtuale, atitudinea egocentrică va căuta neîncetat calea către inovație, modificând astfel în mod radical concentrarea și scopul comportamentului uman. Natura umană este plastică și nu avem nevoie de biotehnologii sau de internet pentru a ne convinge de acest lucru: este desigur neplauzibil să susținem că oamenii de astăzi, crescuți în abundență materială, feriți de dezastrele care reprezentau un cost firesc al vieții pentru strămoșii noștri, sunt aceiași cu cei care au pictat pereții peșterilor din Lascaux. Dimpotrivă, noua ființă umană este pe cale să stăpânească forțele care controlau viața strămoșilor săi: boala, agresiunea, poate chiar și moartea. După cum spune Kurzweil, ființa umană ar putea dobândi o formă de nemurire prin stocarea conținutului informațional din creier într-un computer din care acesta va fi transferat ulterior în cyborgi.

În schimb, povești precum cele ale lui Mary Shelley, Huxley și Čapek ne reamintesc că conceptele noastre morale sunt înrădăcinate în atitudinea centrată în „noi“, o atitudine periclitată de nechibzuita sete de putere. Atunci când ne imaginăm situații care implică o remodelare a naturii umane, în care acele caracteristici pe care moralitatea tradițională e menită să le tempereze – agresivitatea, fragilitatea, moartea, iubirea, speranța și dorința –

fie dispar, fie nu mai valorează nimic, noi construim lumi pe care nu le înțelegem și care nici măcar nu ne includ. Ceea ce pentru optimist pare să fie un plus de libertate pentru pesimist este o pierdere a ei. Dacă, asemenea sălbaticului lui Huxley, am fi aruncați într-o astfel de ficțiune, ne-am simți la fel de neconsolați ca el, căci ne-am afla nu printre semeni, ci printre mașinării.

Disputa dintre optimiștii fără scrupule și distopici nu va dispărea, ci va continua la nesfârșit; primul va vedea mereu un nou viitor la orizont, pe când cel de-al doilea va fi mereu captiv într-un trecut reînnoit. Optimiștii speră să obțină beneficii din orice situație neprevăzută și din orice schimbare care perturbă ordinea prestabilită. Este la fel de improbabil ca ei să se uite spre trecut pe cât este de improbabil ca un batalion care luptă pentru propria viață să protejeze monumentele unui oraș. Optimiștii se străduiesc să rămână de partea învingătorilor și să găsească calea către un viitor în care continuă să strălucească lumina „eului".

În mod cu totul diferit, atitudinea centrată în „noi" este circumspectă. Ea vede deciziile oamenilor ca fiind *situate*, constrânse de spațiu, timp, comunitate; constrânse de tradiție și de lege. Ea ne îndeamnă să nu ne avântăm în vâltoarea lucrurilor, ci să rămânem deoparte și să reflectăm asupra lor. Evidențiază *constrângerile*, *granițele* și ne amintește de imperfecțiunea omenirii și de fragilitatea comunităților reale. Deciziile ei țin seama de alți oameni, dar și de alte timpuri. Pentru ea, vocea celor morți sau nenăscuți este egală cu vocea celor vii. Iar celor care spun „nu vă opriți!" și „tot înainte!", ea le răspunde „ajunge zilei răutatea ei"[5]. Această atitudine nu îmbrățișează un pesimism generalizat, ci doar *doza* ocazională de pesimism care temperează speranțele ce, altfel, ne-ar putea distruge. Este vocea înțelepciunii într-o lume a zgomotului. Și, din acest motiv, nu o aude nimeni.

---

1. Vezi John Ruskin, *Railways in the Lake District* (1876), în *The Works of John Ruskin*, E.T. Cook și Alexander Wedderburn (eds.), 39 de volume, Londra, 1903–1912, vol. 34, p. 141.

2. *Cf.* Rilke, *Sonete către Orfeu:* „Alles Erworbne bedroht die Maschine […]. Nirgends bleibt sie zurück, dass wir ihr ein Mal entrönnen…" [„Ce-am dobândit, maşina-ameninţă cu nimicirea (…). Niciunde în umbră, ca măcar o dată s-o ocolim" – Rainer Maria Rilke, *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, tr. Dan Constantinescu, Univers, Bucureşti, 1978, p. 177 – n. tr.]

3. Leon Kass, *Life, Liberty and the Defense of Dignity*, San Francisco, 2002.

4. Raymond Kurzweil, *The Singularity is Near*, New York, 2005.

5. Matei, 6:34, *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008 (n. tr.).

II
SOFISMUL CELUI MAI BUN CAZ

Lăsați-l pe cel în ale cărui urechi vocea slabă a celui mai Bun este ucisă de conflictul cu Primul,
Pe cel care crede că, dacă există o cale spre mai Bine, ea are nevoie de o privire întreagă spre ce e mai Rău,
Pe cel care simte că desfătarea este o creștere delicată, constrânsă de strâmbătate, obiceiuri și frică,
Să se ridice și să plece ca unul clădit anapoda; el deranjează ordinea aici. —Thomas Hardy, *In Tenebris II*

Poetul și istoricul Robert Conquest a semnalat cândva trei „legi ale politicii“, dintre care prima spunea că toată lumea este de dreapta cu privire la ceea ce știe cel mai bine[6]. Prin „de dreapta“, Conquest se referea la suspiciunea față de entuziasm și noutate, precum și la respectul față de ierarhie, tradiție și obiceiuri înrădăcinate. Potrivit lui Conquest, preferința pentru originalitate în detrimentul obiceiului și pentru soluții radicale în detrimentul autorității tradiționale reprezintă un semn de ignoranță. Desigur că avem nevoie de originalitate, așa cum poate că avem nevoie și de soluții radicale, atunci când circumstanțele se schimbă în mod radical. Însă această nevoie apare doar atunci când condițiile sunt excepționale, iar Conquest avertiza împotriva dorinței de a vedea toate cazurile drept excepționale.

Conquest scria precum un conservator într-un climat academic dominat de stânga politică. Propria lui carieră fusese viciată din cauza susținerii unor argumente pesimiste despre comunism, într-o vreme în care optimiștii găsiseră în comunism o încununare a speranțelor lor[7]. Însă ceea ce a dorit să spună Conquest are o semnificație mai largă. Când vine vorba de viața noastră, de lucrurile pe care le cunoaștem și cu privire la care am dobândit atât înțelegere, cât și competență, avem un punct de vedere moderat. A numi „de dreapta“ sau „conservator“ acest punct de vedere moderat înseamnă, desigur, a face o presupunere de natură politică, pe care mulți ar respinge-o. Însă ideea rămâne. O moașă care își cunoaște meseria respectă soluțiile descoperite de generațiile dinaintea ei; ea îi recunoaște pe cei cu autoritate și le ascultă sfatul în mod instinctiv. Nu ezită, însă, să ofere și propriile sfaturi. Ea își măsoară judecata raportându-se la înțelepciunea tradiției, iar dacă problema cu care se confruntă nu are un precedent clar, și ea își asumă un risc, atunci

este atentă să cântărească costul eşecului şi să se asigure că el poate fi suportat.

O astfel de persoană nu este pesimistă; este ceea ce am putea numi un optimist cu scrupule – adică o persoană care cântăreşte dimensiunile problemei şi consultă rezerva existentă de cunoaştere şi autoritate pentru a o rezolva, bazându-se pe iniţiativă şi inspiraţie doar atunci când altă îndrumare nu există sau când un capriciu neobişnuit al situaţiei produce o reacţie similară în persoana însăşi. În mod normal, în aproape tot ceea ce ştim şi în orice relaţie care ne este dragă, atitudinea noastră este una scrupuloasă tocmai în acest sens. Am dobândit o oarecare competenţă şi ştim unde să căutăm sfaturi şi îndrumare. Iar, atunci când ne lovim de slăbiciuni sau facem greşeli, ne străduim să devenim mai buni. Suntem foarte conştienţi că, în domeniul nostru de expertiză, fiecare dintre noi este doar o persoană între multe altele, aşa că apelăm la cei cu cunoaştere şi experienţă, şi ţinem seama mai mult de cunoaşterea acumulată a celorlalţi decât de contribuţia nesemnificativă pe care am putea-o aduce noi înşine. Aplicăm cunoaşterea, care reprezintă bunul nostru personal cel mai sigur, cu conştiinţa educată a persoanei întâi plural.

Acest optimism scrupulos cunoaşte şi foloasele pesimismului şi ne spune când este cazul să aplicăm o doză de pesimism planurilor noastre. Ne îmboldeşte să calculăm costul eşecului, să ne facem o idee despre cazul cel mai rău şi să ne asumăm riscuri cu conştiinţa deplină a ceea ce urmează să se întâmple dacă riscurile nu sunt recompensate. Optimismul fără scrupule nu este aşa. El ascunde salturi de gândire, care nu sunt acte de credinţă, ci refuzuri de a accepta că raţiunea şi-a retras sprijinul în acele situaţii. Nu ia în calcul costul eşecului şi nici cazul cel mai rău. Dimpotrivă, este reprezentat de ceea ce voi numi sofismul „celui mai bun caz“. Atunci când i se cere să aleagă în condiţii de incertitudine, el îşi imaginează cel mai bun rezultat şi presupune că nu trebuie să ia în considerare şi altele. Se dedică acestui rezultat şi, fie uită să contabilizeze costul eşecului, fie plănuieşte să lase acel cost moştenire altcuiva, ceea ce este cel mai dăunător.

Sofismul celui mai bun caz este mentalitatea jucătorului. Se spune uneori că jucătorii sunt oameni care îşi asumă riscuri şi că acest lucru, măcar, este de admirat la ei, pentru că au curajul să rişte totul în jocul care îi atrage. De fapt, adevărul este pe dos. Jucătorii nu sunt câtuşi de puţin oameni care îşi asumă riscuri; îndemnaţi de propriile iluzii să se complacă într-un sentiment ireal de siguranţă, ei intră în joc cu aşteptarea deplină că vor câştiga. În ochii lor, ei nu îşi asumă un risc, ci pur şi simplu înaintează către un ţel prestabilit, bazându-se pe cooperarea deplină dintre facultăţile lor şi norocul dat de Dumnezeu. Au evaluat cel mai bun caz, cel în care averea le este asigurată printr-o aruncare magistrală a zarului, şi acum tind inexorabil către el. Dacă le trece cumva prin minte cazul cel mai rău, în care ei şi familia lor sunt ruinaţi, le trece drept ceva pentru care nu pot fi învinuiţi – o lovitură a sorţii care va fi musai compensată de un viitor succes şi, totodată, o sursă de plăcere pentru că face ca acel succes să fie inevitabil. Acesta este personajul descris de Dostoievski în *Jucătorul* – de fapt, autorul însuşi, care şi-a ruinat familia şi s-a ruinat pe sine. Acesta este optimistul fără scrupule, în orice domeniu.

O ilustrare şi mai grăitoare a acestui personaj vedem în actuala „criză a creditelor“. Au fost mulţi factori care au contribuit la apariţia ei, dar nu trebuie să mergem prea departe ca să ne dăm seama că în inima ei stă sofismul celui mai bun caz. Primele

manifestări pot fi observate în Community Reinvestment Act, legea promulgată de președintele Carter în 1977. Această lege le impune băncilor și altor instituții de credit să ofere ipoteci într-o manieră care să răspundă „nevoilor de creditare ale comunităților“, în special nevoilor gospodăriilor cu venituri mici și ale minorităților. Pe scurt, băncilor li se cere să facă abstracție de logica firească a creditorilor cu privire la siguranța unei datorii și să ofere credite ca parte a unei politici sociale, și nu ca propunere de afaceri. Logica din spatele legii a fost o mostră impecabilă de optimism, având ca punct de plecare scenariul cel mai fericit – cel în care membrii grupurilor dezavantajate se vor ridica la statutul de deținători de proprietăți și, astfel, vor face primul pas către împlinirea visului american. Toată lumea va avea de câștigat, mai ales băncile care vor ajuta comunitățile să înflorească. În final, desigur, băncile care au fost presate să ignore vechile exigențe ale prudenței și cărora li s-a interzis prin lege să ia în calcul cazul cel mai rău au ajuns la o acumulare tot mai mare de datorii neviabile, ceea ce a condus la „criza ipotecilor subprime“ din 2008.

Alții, în schimb, au început să facă comerț cu aceste datorii. Scenariul celui mai bun caz ne spune că, până la urmă, o ipotecă garantată cu un imobil, adică cu acel lucru în care debitorul investește cel mai mult, nu poate să nu genereze profit. O ipotecă cu dobândă fixă poate fi vândută în profit chiar și atunci când ratele dobânzilor coboară sub valoarea fixată. Cazul cel mai rău – atât de evident încât nimeni nu s-a obosit să îl confirme – ne spune că, dacă ratele dobânzilor se prăbușesc, banii își pierd valoarea, iar ratele fixe sunt tot mai greu de achitat. O datorie viabilă devine neviabilă indiferent cât de mult s-a investit în imobilul care o garantează.

S-ar putea obiecta că eroarea aici nu este optimismul, ci viziunea nerealistă despre natura umană care stă la baza lui. După părerea mea, eroarea este și mai adâncă. Cele mai distructive forme de optimism își au sursa într-o *dependență* de irealitate: în dorința de a elimina realitatea ca premisă a rațiunii practice și de a o înlocui cu un sistem de iluzii docile. Acesta este „futurismul“. Descrierea exaltată a posibilităților viitorului pe care o găsim în scrierile lui Buckminster Fuller[8] și Raymond Kurzweil, dar și în fanteziile transumaniștilor și ale cyberentuziaștilor (*cybernerds*), este atrăgătoare datorită irealităţilor pe care le aduce înaintea cititorului. Constatăm în aceste scrieri cât de ademenitor este timpul viitor. Înlocuindu-l pe „este“ cu „va fi“ îi îngăduim irealului să domine realul și lumilor fără limite să șteargă constrângerile cunoscute nouă.

Aceeași dependență de irealitate poate fi observată și în atitudinea față de credit. O mică doză de pesimism ne-ar aduce aminte că, atunci când oamenii finanțează consumul curent împrumutându-se din viitor, ei tranzacționează de fapt un bun ireal – promisiunea unei producții viitoare –, a cărui realizare poate fi împiedicată de o sumedenie de evenimente neprevăzute. O economie bazată pe credit se sprijină, așadar, pe încrederea larg împărtășită în natura umană și în forța promisiunilor în condițiile în care obligația de a-ți ține promisiunile contează tot mai puțin, tocmai pentru că oamenii obișnuiesc să își amâne datoriile. O iluzie aparte ia astfel naștere. Oamenii încetează să vadă lumea financiară drept o lume alcătuită din ființe umane, cu slăbiciunile lor morale și cu tertipurile lor egoiste. O văd, în schimb, ca alcătuită din grafice și indici – cifre care

reprezintă acțiuni, rate ale dobânzilor, monede, lucruri ce pot fi tranzacționate în schimbul energiei omenești, dar care, în sine, nu sunt decât abstracții a căror valoare economică depinde exclusiv de încrederea oamenilor în ele. Bursa ia forma unui mare desen animat în care lucrurile se mișcă pe ecran ca și cum ar avea o viață a lor, cu toate că ecranul ca atare nu este decât o proiecție îndepărtată a acțiunilor și a dorințelor oamenilor. Adevărul moral fundamental, pe care o doză mică de pesimism l-ar fi adus în centrul deciziilor pieței, este că creditul se sprijină pe încredere, încrederea se sprijină pe responsabilitate, iar responsabilitatea, într-o economie bazată pe credit în care oamenii caută să se bucure acum și să plătească mai târziu, este într-un continuu declin, scurgându-se din sistem prin exact același mecanism pe care îl girează.

Desigur, dacă costul neplății ar cădea direct pe umerii vinovatului, iar interesele creditorilor ar fi garantate printr-o lege puternică a falimentului, nu ar exista nici un motiv ca încrederea să se scurgă din sistem. Dar legile falimentului au devenit tot mai slabe, iar creditarea tot mai facilă, tocmai ca noi să ne bucurăm de beneficiile pe termen scurt ale unei economii în care are întâietate sofismul celui mai bun caz. Că o astfel de economie nu poate rezista este evident; însă, atât cât rezistă, huzurește în iluziile care o hrănesc.

„Iluzia banilor“, acele grafice și numere ce îi vrăjesc pe oamenii ale căror energii le reprezintă, este omniprezentă în istorie. Ca și jucătorul, speculatorul vede realitatea prin filtrul superstițiilor; ea este animată de forțe autonome ce tind spre profit, aducând plăcere și abundență aici și acum, ferindu-l pe speculatorul inteligent de costurile lor. Unul dintre rolurile istorice ale profetului a fost tocmai de a avertiza cu privire la această veșnică iluzie și de a-i confrunta pe oameni cu irealitatea speranțelor lor, mai ales atunci când acestea sunt proiectate pe ecranul câștigurilor financiare. Mahomed a fost un astfel de profet, iar obiecția lui la ideea de a cere dobândă reiterează vechea ostilitate la adresa banilor și a farmecelor lor. Mahomed nu avea nimic împotriva cererii și acordării împrumutului sau împotriva mecanismului datoriei – căci acestea sunt moduri în care ființele morale se pot întrajutora bazându-se pe un fond comun de încredere. Mahomed obiecta la ceea ce am putea numi „bunuri ireale“. I se părea că simpla *deținere* de lucruri nu contribuie la economie. O comunitate înflorește pentru că bunurile sunt produse și distribuite între oameni și pentru că fiecare își poate satisface nevoile prin munca pe care o depune.

Să presupunem acum că oamenilor li se permite să ia dobândă pentru ceea ce dau cu împrumut: nu apare în acest fel o economie spectrală bizară, în care lumea face comerț cu datorii? John îl împrumută pe Bill, iar apoi îi vinde, în profit, lui Henry datoria pe care o are Bill. Ce fel de comerț este acesta în care obiectul tranzacției nu este decât un număr negativ într-un extras de cont? Mai mult, John își poate asigura datoria împotriva eșecului lui Bill de a o achita în așa fel încât, orice s-ar întâmpla, el primește o dobândă pentru capitalul pe care l-a folosit cu scopul de a percepe chirie pe munca lui Bill. A face întreg procesul de producție dependent de comerțul cu bunuri ireale și a se pune pe sine mai presus de voința lui Dumnezeu prin asigurarea împotriva eșecului îi apar Profetului drept lucrarea diavolului. De aceea, primii juriști ai islamului au interzis contractele de asigurare și împrumuturile care presupuneau perceperea unei chirii pe producția altcuiva, în locul unei oferte de plată întârziată pentru un anumit serviciu.

Legea islamică a mers chiar mai departe refuzând să recunoască drepturile și obligațiile corporațiilor care – din punct de vedere moral – nu sunt decât ficțiuni. Nu a fost acceptată niciodată ideea „companiilor cu răspundere limitată“, care, din nou, par un instrument de evitare a responsabilității. Răspunderea limitată le-a permis directorilor de companii să își atribuie bonusuri substanțiale în timp ce pe angajați și pe acționari i-au ruinat. Într-un anumit sens, nu există un exemplu mai grăitor de „bun ireal“: pentru un adept fidel al islamului, ceea ce s-a văzut la prăbușirea Wall Streetului a fost stingerea subită a unei iluzii.

Gândirea economică a lui Mahomed era greșită. Dobânda este compensația pentru riscul de a da cu împrumut și, ca atare, reprezintă un preț corect al banilor. Compania cu răspundere limitată nu este, și nici nu ar trebui să fie, un instrument pentru protecția directorilor, ci unul prin care aceștia să poată da socoteală acționarilor. A fost, de asemenea, un instrument foarte eficient care a condus la apariția în secolul al XVII-lea a marilor economii bazate pe comerț ale Olandei și Angliei. Toate lucrurile pe care le deplângea Profetul pot fi folosite corespunzător, inclusiv asigurarea. Însă el avea dreptate să creadă că pot fi folosite și necorespunzător – atunci când speculatorii ignoră cazul *cel mai rău*. Și îl ignoră din pricina dependenței lor de irealitate – cu precădere din pricina iluziilor potrivit cărora costul eșecului poate fi întotdeauna transferat altcuiva.

Profeții sunt pesimiști *sistematici*: ei iau imperfecțiunile lumii oamenilor drept definitorii pentru ea și oferă, în loc, un alt fel de speranță ireală – în cazul lui Mahomed, speranța într-un rai naiv, și mai plin de iluzii decât lumea de dedesubt. Eu nu subscriu la acest nonsens atunci când recomand foloasele pesimismului și nici nu susțin tipul de pesimism sistematic la care aderă mulți dintre profeții Vechiului Testament, oricât de înțelepte ar fi scrierile lor. Însă merită să reflectăm la sfaturile lui Mahomed pentru că ele aparţin cuiva care – tocmai pentru că și-a investit iluziile într-o altă lume – a perceput realitatea acestei lumi cu o claritate mult mai mare. El ne-ar fi avertizat împotriva proliferării nebune a riscurilor care apar atunci când oamenii nu pot fi trași la răspundere pentru eșec și cred că se pot asigura împotriva riscului în orice situație – ignorând faptul evident că și companiile de asigurări se pot prăbuși, la fel ca oricare altele, și că e cu atât mai probabil să se prăbușească cu cât riscurile transferate asupra lor sunt mai numeroase. Poate că el ar fi conchis că obișnuința aceasta de a încălca voința lui Dumnezeu – de a gândi că putem oricând transfera costul riscurilor noastre – a condus la ideea smintită că, atunci când totul se va prăbuși, guvernul va interveni și ne va salva. Dar nu se prăbușesc și guvernele? Și nu este prăbușirea lor cu atât mai probabilă cu cât se împrumută mai mult de la contribuabili? Contează prea puțin că împrumuturile guvernului sunt coercitive și că lucrurile pot fi învârtite o vreme în așa fel încât să se acopere găurile din conturi. Într-un final, această escaladare a comerțului cu bunuri ireale va înceta și toți își vor coborî privirea către ceea ce au ținut în mână și au tranzacționat frenetic cu semenii pentru a descoperi că acel lucru nu este decât o bucată de hârtie pe care nu stă scrisă decât o promisiune deșartă.

Nu există o mai mare diferență de caracter decât cea între Mahomed și John Maynard Keynes, estetul frivol, iubitul lui Lytton Strachey și al lui Duncan Grant, lumina călăuzitoare a Apostolilor de la Cambridge, care a exercitat o influență covârșitoare asupra

politicilor economice din prima jumătate a secolului XX. Mahomed ne-a avertizat în privința dobânzii și a asigurării întrucât ambele presupun transferarea datoriei în viitor, iar viitorul nu le aparține oamenilor, ci lui Dumnezeu. Keynes a adoptat viziunea opusă, făcând celebra declarație că „pe termen lung, suntem cu toții morți“ – cu alte cuvinte, cu cât reușim să amânăm mai mult, cu atât responsabilitatea noastră față de ceea se întâmplă va fi mai mică. Confruntate cu încetinirea creșterii economice, guvernele ar trebui să stimuleze cererea investind în programe de mare anvergură care creează locuri de muncă pentru milioane de oameni care, la rândul lor, își vor cheltui banii creând o cerere și mai mare, care, la rândul ei, va crea mai multe locuri de muncă, care…

Nu este aceasta încă o ilustrare a „iluziei banilor“ cu privire la care ne avertizează profeții? Nu este vorba tot despre a face promisiune peste promisiune într-un regres infinit al transferului de răspundere, în așa fel încât nimeni nu este de fapt responsabil? O doză naturală de pesimism ne-ar sugera că da. Însă Keynes a văzut altfel lucrurile. Guvernele pot stimula cererea împrumutând bani în baza propriei lor credibilități, căci nimic nu este mai credibil decât un guvern. Iar, la scadență, guvernul se poate împrumuta și mai mult, transferându-și astfel obligațiile către generații viitoare, care, în fond, nu fac parte din acel termen lung în care *noi* vom mai exista. Mai ciudat este că un guvern care fură de la generația următoare pentru a cumpăra voturi în prezent e considerat perfect acceptabil, în timp ce Bernard Madoff, acuzat că a făcut același lucru, se pregătește pentru mulți ani de închisoare. Contrastul cu viziunea religioasă a lui Mahomed, în care avem cu toții o responsabilitate eternă pentru ceea ce facem aici și acum, nu poate fi mai grăitor. Ca să fim cinstiți totuși, Keynes nu a gândit aceste recomandări decât pentru situații de urgență și a atras atenția că moneda s-ar devaloriza dacă măsurile ar fi integrate în structura guvernării. Însă a avut mai mult succes[9] accentul pus pe rolul guvernului în stimularea cererii, din *The General Theory of Employment, Interest and Money*. Guvernul american împrumută în prezent bilioane de dolari de la contribuabilii din viitor pentru a menține comerțul curent cu bunuri de lux, toate achiziționate pe credit de oameni care nu văd creditul ca pe o datorie ce trebuie plătită, ci ca pe un avantaj furat de la cei naivi. Iar guvernele din toată lumea urmează exemplul american.

Există și cei care susțin că adoptarea strategiei lui Keynes la momentul Noii Ordini (*New Deal*) a provocat adâncirea Marii crize economice și a amânat revirimentul economiilor occidentale cu douăzeci de ani, făcând inevitabil războiul în Europa, în condițiile în care Germania a ales ieșirea facilă din recesiune.[10] Nu știu dacă acest lucru este adevărat. Nu știu dacă vreun lucru din ceea ce spun economiștii este adevărat. Căci aproape toți își formulează argumentele de parcă nu ființele umane ar face obiectul disciplinei lor, ci „maximizatorii de profit“, adică oameni complet imersați în și dominați de atitudinea egocentrică, care acționează potrivit principiilor costului și beneficiului, fără să se obosească să distingă între produse reale și produse ireale, între comportamente corecte și comportamente incorecte, între atitudini responsabile și atitudini iresponsabile față de semenii din prezent și cei din viitor. O doză de pesimism ar trebui să ne prevină împotriva unei asemenea științe. Rezultatele ei fac doar rareori obiectul unui acord între cei care o studiază, iar recomandările ei par să depindă într-o mai mare măsură de presupozițiile politice ale celor care le propun decât de o metodă acceptată de cercetare.

Acestea fiind spuse, aș mai adăuga că, după mine, pesimismul sistematic al unor profeți precum Ieremia este la fel de încărcat de iluzii și la fel de distructiv pentru înțelepciunea de rând ca optimismul fără scrupule, împotriva căruia se îndreaptă. Eu nu văd în criza creditelor o negare a principiilor pieței libere, o „criză a capitalismului“ sau un declin al economiei globale. Ea ne arată doar cum scapă lucrurile de sub control atunci când moduri eronate de gândire ajung să se cuibărească în politici. Piața liberă și asumarea riscurilor caracteristice oricărei întreprinderi sunt bunuri omenești, manifestări exemplare ale raționalității noastre colective, superioare tuturor alternativelor cunoscute câtă vreme sunt moderate de o doză de pesimism. Așezată între constrângerile care ne definesc ca „noi“, piața oferă singura soluție pașnică la problema coordonării într-o societate alcătuită din necunoscuți. Mă voi întoarce la acest subiect atunci când voi aborda „sofismul planificării“ și „sofismul sumei nule“. În acest punct, mai util este să facem un portret al optimistului scrupulos și al foloaselor pe care înclinaţiile sale pesimiste le aduc.

Optimiștii cu scrupule știu că trăiesc într-o lume a constrângerilor și că modificarea acestor constrângeri este dificilă, iar consecințele unei asemenea modificări sunt adesea imprevizibile. Știu că, decât să ajusteze constrângerile după care trăiesc, este mult mai ușor să se ajusteze pe ei *înșiși* și că trebuie să facă mereu acest lucru, nu doar pentru propria lor fericire și a celor pe care îi iubesc și care depind de ei, ci și de dragul acelui „noi“ care respectă constantele pe care se construiesc valorile noastre și care face tot ce îi stă în putință pentru a le menține.

Asemenea tuturor ființelor raționale, optimiștii cu scrupule își asumă riscuri. Asta nu înseamnă că sunt jucători care se amăgesc pe ei înșiși cu ficțiuni despre norocul lor inexorabil. Dimpotrivă. Își asumă riscuri pentru că riscurile fac parte din dorința lor de a deveni mai buni, însă calculează întotdeauna costul eșecului și evaluează cazul cel mai rău. Înțeleg că riscurile nu sunt doar testul rațiunii practice, ci și ocazia de a îmbunătăți lucrurile. Principiile lor conducătoare sunt două: sunt liberi să acționeze și sunt responsabili ei înșiși pentru rezultat. De aceea, ei evaluează fiecare situație așa cum se arată, fac supoziții realiste cu privire la ceilalți și încearcă să-și onoreze angajamentele și să-și achite datoriile.

În criza prin care trecem acum, astfel de oameni nu se vor descurca neapărat mai bine decât contemporanii lor mai puțin scrupuloși și mai înclinați către profetism. Ca și ceilalți, ei vor fi fost ispitiți de bula pieței de capital, de bănci și de creditori, care promit creditul nelimitat, hotărâți să ascundă costul pe termen lung. Vor fi identificat și ei, în economia globală, ocazii de a risca în baza unei informații disponibile. Pe de altă parte, vor fi știut un lucru pe care lumea s-a luptat să li-l ascundă: atunci când oamenii de pretutindeni vor fi ispitiți să facă datorii, reticența de a le plăti va fi din ce în ce mai mare și se va răspândi peste tot în lume, cinstea va deveni o slăbiciune și, într-un final, vei ajunge să îți plătești o datorie făcând o alta. Fundamentul încrederii va dispărea, iar structura edificată pe el se va prăbuși într-un nor de praf.

Mai presus de toate, optimiștii cu scrupule se străduiesc să își lege speranțele de lucruri pe care le cunosc și pe care le înțeleg, de oamenii care le sunt apropiați, de sentimentele mărunte și domestice care reprezintă fundamentul fericirii noastre. Ei știu că sunt vulnerabili, ca toată lumea, la evenimente externe și că trebuie să se apere împotriva

lor. Sunt conștienți că fac parte dintr-o comunitate, dintr-o națiune și dintr-o specie și că trebuie să acționeze în mod colectiv pentru a supraviețui. Însă pesimismul le spune că speranțele nefondate nu îmbunătățesc situația comunităților, că munca măruntă este cea mai bună cale către pace și reconciliere și că speranțele deșarte amenință viitorul oamenilor la fel de mult precum pericolele pe care le ascund de noi. Pesimismul le mai spune că libertatea înseamnă responsabilitate și că o societate în care oamenii se străduiesc continuu să transfere costurile eșecului este o societate a lui „eu“ fără „noi“.

Prin urmare și oricât de paradoxal ar părea, este mai probabil ca acești oameni să aibă spirit civic, patriotism local și impulsuri caracteristice iubirii de semeni (*agápe*) decât cei care se întreține cu speranțe exaltate despre viitorul omenirii. Optimiștii care și-au transferat cu fanfară speranța în sfera lucrurilor necesare s-au eliberat totodată și de imperativul de a lua personal atitudine. Gândul lor este cel cuprins în apoftegma lui Shelley: „Omul, o, nu oamenii!“, la care ei adăugă că planurile, stratagemele și reformele lor vor aboli vechile constrângeri și neajunsuri fără ca ei să contribuie cu nimic. Și oricum, ei sunt mult prea ocupați. Optimiștii gândesc astfel tocmai pentru că urmăresc să se elibereze de griji. Au abolit sentimentul lui „noi“, cu fricile și tulburările lui, și au învestit lumea cu universalul „eu“ – un „eu“ care supraveghează cumva lucrurile. Nu este nevoie să faci voluntariat la un spital sau la un club pentru tineret, să te alături serviciului de salvare sau să organizezi un festival, pentru că toate aceste probleme au fost rezolvate de planul de la centru. Dacă optimiștii se implică totuși, rareori își pun timpul și energia în slujba oamenilor pe care îi cunosc sau a cauzelor locale pe care le înțeleg, ci preferă să militeze pentru o schimbare de amploare a felului în care merg lucrurile – pentru o transformare salvatoare, ale cărei consecințe sunt la fel de incognoscibile pentru ei cum sunt și pentru ceilalți.

Pesimismul judicios ne învață să nu idolatrizăm ființele omenești, ci să le iertăm defectele și să ne luptăm, în sfera privată, pentru îndreptarea lor. În sfera publică, pesimismul ne învață să ne domolim ambițiile și să conservăm instituțiile, tradițiile și procedurile prin care greșelile sunt îndreptate și defectele recunoscute, în loc să țintim la cine știe ce nou aranjament în care nu se fac niciodată greșeli. Optimismul cel mai rău este cel care i-a animat pe Lenin și pe bolșevici, care i-a făcut să creadă că au așezat omenirea pe calea soluționării problemelor restante ale istoriei și care, totodată, i-a făcut să distrugă toate instituțiile și procedurile prin care greșelile puteau fi îndreptate. Mașina fără mecanism de feedback care a rezultat de aici a continuat să funcționeze vreme de 70 de ani. Însă, în clipa în care s-a prăbușit, 60 de milioane de oameni muriseră deja din cauza nebuniei și a ticăloșiei care o animau, iar societatea care a supraviețuit a fost (și este), probabil, cea mai demoralizată societate pe care a cunoscut-o lumea vreodată.

Tema optimismului revoluționar va apărea de mai multe ori în capitolele următoare. Acum însă este important să ne oprim, pentru a desluși una dintre consecințele sofismelor pe care le voi explora în continuare, sofisme al căror scop este să proiecteze speranța în afară, în spațiul public. Pe ele se construiesc întregi stiluri de viață, iar celor care le adoptă le conferă validare și o serenitate gratuită ce nu ar putea fi dobândite dacă oamenii și-ar investi speranțele în ei înșiși și în lucrurile asupra cărora pot acționa în cunoștință de

cauză. De aceea, atunci când aceste sofisme sunt puse în discuție, optimiștii tind să elibereze un potop de mânie defensivă. În loc să-și analizeze credințele și să riște costul uriaș de a și le îndrepta, ei se întorc împotriva criticilor și pun anateme cvasireligioase, de felul celor decretate din stilourile revoluționarilor francezi și ruși, care au avut un efect atât de toxic asupra dezbaterii publice în timpurile moderne. Criticii optimiștilor fără scrupule nu doar că se înșală, în viziunea acestora, ci sunt răi și urmăresc să distrugă speranțele întregii omeniri și să înlocuiască bunăvoința blândă față de specia noastră cu un cinism crud. Dacă privim înapoi la marile conflicte care au zdruncinat lumea de la Iluminism încoace, n-ar trebui deci să ne surprindă faptul că optimiștii au fost întotdeauna cu mult înaintea pesimiștilor în a-și exprima mânia și nici faptul că marile crime – între care Holocaustul și Gulagul – sunt, în ultimă instanță, responsabilitatea celor care s-au îmbătat cu false speranțe. În continuare, voi da câteva exemple pentru a ilustra ceea ce vreau să spun, însă sunt conștient că nici un optimist nu va fi convins de ele. Una dintre cele mai remarcabile trăsături ale mentalității optimiste este că nu își asumă niciodată responsabilitatea pentru consecințele propriilor credințe și nici nu recunoaște pericolele la care duc sofismele după care se conduce. Nu există practic *nici o cale* ca sofismele pe care le analizez în această carte să iasă din mintea celui care a căzut pradă lor. Acesta este un mister, însă eu sper că, de-a lungul argumentării mele, voi reuși să fac lumină în privința lui. Se poate spune că sofismele de care mă ocup nu sunt greșeli ce așteaptă să fie îndreptate, ci uși care se închid în spatele celor care pășesc prin ele, ținându-i astfel în întuneric pe vecie.

Dar nu este în natura umană să sperăm în acest fel, să sperăm dincolo de limitele vieții noastre private și de micile imbolduri ale unui spirit civic îngust și localizat? Nu a hrănit această speranță religiile și nu este mesajul Sfântului Pavel acela că credința, speranța și iubirea dăinuiesc și se prăbușesc împreună, astfel că, dacă este să facem ceva pentru aproapele nostru, este nevoie să avem și speranță pentru el? Este adevărat că religiile din tradiția avraamică oferă speranță: ele promit o cale sigură din închisoarea acestei lumi către lumea celor veșnice, iar strădaniile din viața de aici sunt recompensate cu o răsplată infinită în viața de apoi. La această scară, însă, efectul optimismului nu este diferit de cel al pesimismului moderat. Mesajul, așa cum este el înțeles de către credinciosul de rând, este că împărăția lui Dumnezeu nu e din această lume, că în această viață trebuie să pășim cu prudența pe care ne-o recomandă instinctele și că încercarea de a construi raiul pe pământ este în egală măsură arogantă și irațională. Noi suntem administratorii Pământului și ai naturii noastre firave, iar prin faptul că ne transpunem speranțele în acea sferă celestă în care ele nu fac rău nimănui reușim să fim acel „noi“ care este singura pavăză pentru bunurile noastre colective de aici, de jos.

Una dintre funcțiile religiei este, într-adevăr, aceea de a neutraliza optimismul. Transferând speranțele mai speculative din sfera acțiunii lumești într-o sferă în care nu putem face nimic, credința transcendentală ne eliberează de nevoia de a crede că schimbările radicale sunt în puterea noastră. Ea oferă o deschidere către pesimism, lucru pe care îl observăm și în religiile primitive ce pun accentul pe smerenie și pe precauție în chestiunile lumești și pe pericolul pe care îl reprezintă încălcarea voinței zeilor. „Smerenia“, după cum spune Santayana, „este recunoașterea de către spirit a propriei

întrupări“.[11] Ea este „mai strâns legată de tradiție decât de gândire“, iar cel care nu o are nu are nici rădăcini, rătăcind „dintr-un loc în altul, într-un exil voluntar, întotdeauna cârtitor, întotdeauna neliniștit, întotdeauna singur“. Sper că, până la sfârșitul acestei cărți, cititorul va desluși adevărul spuselor lui Santayana.

Optimiștii fără scrupule, a căror viziune teleologică despre lume recunoaște doar obstacole și niciodată constrângeri, sunt singuri pe lume. Voioșia lor este doar superficială; este o mască ce ascunde neliniștea profundă că stratul lor de iluzii se poate destrăma. Principalul folos al pesimismului este că ne face să ne retragem din postura solitară către cea colectivă. Oamenii scrupuloși, care moderează optimismul cu o doză de pesimism, văd constrângeri, nu obstacole. Există lucruri la care nu se gândesc și pe care nu le fac întrucât ele amenință cadrul impus de responsabilitatea individuală și de normele consensuale ale comunității. Atitudinea de tipul „noi“ privește planurile și stratagemele fiecăruia dintr-un punct de vedere exterior lor, luând adesea o poziție ironică față de aspirațiile omenești și considerând că realizările sociale cele mai importante sunt efectul colateral impredictibil ale aranjamentelor noastre, iar nu țeluri colective împărtășite.

Aceasta este, poate, cea mai semnificativă trăsătură a răspunsului de tip „noi“, despre care voi vorbi și în capitolele următoare. Oamenii scrupuloși nu văd în ordinea socială un țel impus, la care se ajunge printr-un efort colectiv, ci un lucru care rezultă din decizii și înțelegeri care nu l-au avut explicit în vedere, prin acțiunea unei „mâini invizibile“. Ei acceptă lumea cu imperfecțiunile ei, nu pentru că lumea nu poate fi îmbunătățită, ci pentru că multe dintre îmbunătățirile care contează sunt mai degrabă efectul colateral al cooperării dintre oameni decât scopul acesteia. Ei înțeleg că mâna invizibilă are rezultate proaste în aceeași măsură în care are rezultate bune și că este nevoie de *leadership* și de îndrumare pentru a gestiona cu succes situațiile de criză. Însă ei înțeleg totodată că înțelepciunea rezidă doar rareori într-o singură minte și că este mult mai probabil ca ea să fie depozitată în tradiții care au trecut testul timpului decât în planurile activiștilor și ale radicalilor. Asemenea oameni au o presă negativă, desigur. Însă acest lucru se întâmplă pentru că presa este dominată de activiști și de radicali.

---

6. Celelalte două legi sunt: (2) orice organizație care nu este explicit de dreapta ajunge, mai devreme sau mai târziu, de stânga și (3) cel mai simplu mod de a explica comportamentul unei organizații birocratice este să se presupună că ea este controlată de o cabală a dușmanilor ei.

7. *Great Terror*, *magnum opus* al lui Conquest, a fost publicată în 1968 și s-a bucurat de o apreciere semnificativă. Pentru mulți, a reprezentat reabilitarea triumfală a poziției lui anticomuniste; pentru unii, nu a fost decât o dovadă în plus că el nu era potrivit pentru a preda la o universitate.

8. Deși uitat acum, acest transumanist *avant la lettre* a fost răsfățatul arhitecților progresiști, al reformatorilor sociali și al Optimiștilor (*Panglossians*) din anii 1960. Vezi „Buckminster Fuller“, în Roger Scruton, *The Politics of Culture and Other Essays*, Manchester, 1981.

9. Unii economiști din lumea academică au susținut mai apoi că creditul stimulează cererea și pune în mișcare producția economică, o viziune care invită la tipul de intervenție guvernamentală pe care o asociem cu Keynes. Vezi în special cele două intervenții ale lui Ben S. Bernanke, numit președinte al Rezervei Federale în 2006: Ben S. Bernanke și Alan S. Blinder, „Credit, Money and

Aggregate Demand“, în *American Economic Review*, vol. 78, nr. 2, mai 1998, și Ben S. Bernanke şi Mark Gertler, „Inside the Black Box: The Credit Chanel of Monetary Policy Transmission“, NBER Working Papers, nr. 5146, 1995.

10. Vezi Amity Shales, *The Forgotten Man: A New History of the Great Depression*, New York, 2007.

11. George Santayana, *The Life of Reason*, Londra, 1905, p. 184.

III
SOFISMUL CĂ NE NAŞTEM LIBERI

Contractul social al lui Rousseau proclamă că omul se naşte liber, însă este pretutindeni în lanţuri. Dacă Rousseau a fost sau nu un optimist este o temă de dezbatere pentru specialişti; dacă a crezut sau nu ceea ce a scris va rămâne pentru totdeauna sub semnul întrebării; dacă pretenţia sa de onestitate din *Confesiuni* este sau nu o formă de protest exagerat iarăşi nu vom şti niciodată. *Contractul social* se încheie cu justificarea lanţurilor pe care, la început, le deplângea, iar pledoaria sa înflăcărată pentru libertate a fost folosită mai târziu pentru a justifica tirania revoluţionarilor. Un lucru este însă limpede: Rousseau a oferit limbajul şi direcţiile de gândire prin care şi-a făcut loc o nouă concepţie despre libertatea umană, cea potrivit căreia libertatea este ceea ce rămâne după ce toate instituţiile, toate constrângerile, toate legile şi toate ierarhiile sunt eliminate din calea ei. Adepţii lui au crezut că libertatea, odată obţinută, va duce la fericirea şi înfrăţirea omenirii, şi nu la acel „război al tuturor împotriva tuturor“ pe care Hobbes îl descrisese drept adevărata „stare naturală“. Modul de gândire al lui Rousseau a condus la următoarea afirmaţie a lui Mirabeau, care nu a mai trăit să o vadă infirmată: „Libertatea generală va scăpa lumea de opresiunile absurde care copleşesc omenirea. Va produce o renaştere a acelei înfrăţiri universale, fără de care atât binele public, cât şi cel privat sunt atât de nesigure şi de precare.“ Puţin mai târziu, Robespierre instaura ceea ce el a numit „despotismul libertăţii“, tăind capul oricui nu se arăta convins. Potrivit istoricului francez René Sédillot, numărul total al morţilor a fost de două milioane, iar în acest timp Europa trecea prin războaie de amploare ce distrugeau speranţele oamenilor mai rezonabili[12].

Nu vreau să spun acum că Revoluţia Franceză a fost provocată de o idee sofistică. Ar însemna să simplific acest important eveniment dincolo de caricatură[13]. Însă consimţământul revoluţionarilor la prăpădul pe care l-au produs a fost, fără îndoială, înlesnit de optimismul facil al filozofiei lor. Această filozofie nu a suferit câtuşi de puţin atunci când a fost vizibil infirmată, exemplificând astfel aceeaşi trăsătură extraordinară a optimiştilor fără scrupule pe care am indicat-o în capitolul anterior – capacitatea de a crede imposibilul în ciuda tuturor dovezilor contrare. Aceeaşi idee a libertăţii ca stare naturală a omenirii, care nu are nevoie decât de eliminarea instituţiilor, a structurilor şi a ierarhiilor pentru a se înfăptui, a dăinuit în politică, în educaţie şi în filozofia artei până în zilele noastre. Ea a stat la temelia revoluţiei sexuale, a „revoluţiei relevanţei“ în educaţie şi a revoltelor sociale din 1968. În acest capitol, voi discuta unul sau două dintre aceste

exemple pentru a identifica locurile în care o mică doză de pesimism ar fi putut îndrepta o greşeală mare şi dăunătoare.

Întâi de toate însă, este necesar să identificăm sofismul: să clarificăm de ce oamenii *nu* se nasc liberi. Instituţiile, legile, cumpătarea şi disciplina morală sunt o *parte* a libertăţii, şi nu duşmanul ei, iar debarasarea de ele conduce rapid la anularea ei. Această idee a fost subliniată în numeroase feluri şi tonalităţi de-a lungul epocilor, însă poate că cel mai convingător a fost formulată de Hegel, ale cărui argumente complexe ar putea fi prezentate într-o formă simplificată după cum urmează[14].

Să ne închipuim o lume în care oamenii se află în starea lor naturală, fără legi sau norme sociale, fiecare descurcându-se cum poate în competiţia pentru resurse vitale. Este tentant să vedem aici condiţia libertăţii perfecte: nu există, în fond, constrângeri de natură socială, legi sau obiceiuri; iar ceea ce îşi doreşte individul reprezintă singura autoritate care îi dictează ce are de făcut. Starea naturală îi conţine însă şi pe ceilalţi, care sunt la fel de hotărâţi să îşi urmeze dorinţele şi să intre în competiţie pentru resursele lumii. Existenţa celorlalţi este principala constrângere asupra acţiunii mele, iar absenţa legilor nu mă eliberează în nici un chip de acea constrângere, ba dimpotrivă o aşază ferm în calea a tot ceea ce fac. În mod inevitabil, ceea ce îmi doresc eu în starea naturală este dorit şi de rivalii mei – căci dorinţele noastre sunt determinate de natura umană pe care o împărtăşim. Eu voi fi în competiţie cu un altul pentru lucrul pe care mi-l doresc, iar în condiţii de penurie, când numai unul dintre noi îl poate avea, competiţia va lua forma războiului. Va fi „o luptă pe viaţă şi pe moarte“, după cum ar spune Hegel, pentru resursele de care avem amândoi nevoie.

O asemenea luptă se poate tranşa în două feluri: fie o parte o ucide pe cealaltă, fie una din părţi cedează. În primul caz, situaţia iniţială nu se schimbă. Învingătorul reuşeşte să obţină ceea ce îşi doreşte şi aşteaptă o nouă confruntare mortală pentru a-şi pune la încercare puterile. În cel de al doilea caz, însă, situaţia de bază se schimbă. Una din părţi a arătat că preferă viaţa libertăţii şi că este dispusă să-şi supună voinţa în eventualitatea unui conflict. Cu alte cuvinte, ea adoptă o poziţie subordonată şi, implicit, îi acordă celeilalte părţi statutul de stăpân. În loc să se sfârşească în moarte, conflictul dintre cele două tabere se transformă într-un alt fel de relaţie umană – cea de dominare. Există o rămăşiţă primitivă a acestei relaţii în fiecare dintre noi, ca o amprentă genetică a unei adaptări vechi şi de mult depăşite. O vedem la copii: ei ţipă după ceea ce îşi doresc, intră în conflict cu cei care îşi doresc acelaşi lucru şi îşi rezolvă conflictul, dacă adulţii nu intervin, prin relaţii de putere, în care una din părţi o intimidează pe cealaltă să cedeze.

Hegel descrie relaţia dintre stăpân şi sclav drept o relaţie în care libertatea s-a pierdut – însă de ambele părţi, pentru că nici una nu o are cu adevărat. „Libertatea“ la care avem acces în starea naturală este o iluzie – o simplă lipsă a constrângerilor, fără siguranţa şi recunoaşterea care înzestrează libertatea cu atributele ei specific umane. Este libertatea „eului“ neîmblânzit, care poate să hoinărească după bunul plac, dar care nu ştie de ce a fi aici este mai valoros decât a fi dincolo sau de ce a câştiga un lucru este mai valoros decât a câştiga un altul, întrucât nu are habar de acel „noi“ care i-ar sprijini obiectivele. El, presupusul stăpân, este un sine fără cunoaştere de sine, un sine în „imediat“, care doreşte lucruri, dar nu are idee despre valoarea lor. Libertatea adevărată nu înseamnă doar să faci

ceea ce îți dorești, ci și să apreciezi ceea ce dobândești. Înseamnă planificare, intenție, dar și deținerea unor temeiuri pentru acțiune și pentru îndeplinirea a ceea ce ți-ai propus. Ideea principală a lui Hegel este că toate aceste trăsături sunt în mod esențial trăsături *sociale* ale voinței: ele depind de relațiile umane în care sunt cuprinse acțiunile și emoțiile noastre și nu există în afara contextului creat de regulile și de obiceiurile unei comunități lingvistice, de constrângerile reciproc recunoscute prin care oamenii nu doar că își urmează dorințele, ci și renunță la ele.

Hegel ilustrează această idee cu o analiză critică a relației stăpân–sclav. Să presupunem că una din părți are controlul asupra celeilalte, astfel că nu este nevoită să-și consume energia pentru satisfacerea propriilor dorințe. Ce conștiință a valorii lucrurilor va avea o astfel de persoană? Faptul că îmi doresc ceva nu este o garanție a valorii acelui lucru; pentru aceasta, mai trebuie să am un simț al *propriei* mele valori, ca ființă al cărei drept la existență este recunoscut în mod corespunzător și ale cărei dorințe și nevoi sunt considerate legitime. Stăpânul poate să ceară recunoaștere din partea sclavului său, însă poate să știe dacă o primește? Să ceri recunoaștere și respect este ușor atunci când ai ajuns într-o poziție de dominare. Dar respectul impus nu este autentic: respectul implică o recunoaștere a dreptului cuiva la el numai în măsura în care este acordat în mod liber. Iar sclavul nu se află în situația în care să poată acorda în mod liber respectul pe care stăpânul său i-l cere.

În mod asemănător, nici sclavul nu se bucură de respect din partea stăpânului său, care are o atitudine pur instrumentală față de faptul că sclavul este sub jugul său. Sclavul are, însă, o altă cale spre dobândirea respectului, și anume munca. El acționează asupra lumii și își impune voința asupra a ceea ce rezultă. Prin activitatea lui, el dobândește o conștiință a valorii muncii pe care o face. Vede rezultatul ei drept ceva *al său*. Transformă lumea după chipul său, chiar dacă nu și pentru propriul folos. Conștiința sa de sine crește și, cu toate că stăpânul îl tratează ca pe un mijloc, el are un simț tot mai acut al propriei valori ca scop în sine. Sclavia exterioară ascunde o libertate interioară ce crește pe măsură ce își exersează capacitățile creative.

Ideea originală a lui Hegel a fost aceea că libertatea interioară a sclavului corespunde delăsării interioare a stăpânului și că, la timpul cuvenit, tensiunea din relația lor îl va face pe sclav să își afirme capacitățile și cunoașterea de sine, pe care le-a dobândit prin muncă, reducându-l pe stăpânul ghiftuit la o stare de aservire și inversând astfel statuturile – un proces dialectic ilustrat de Strindberg în *Domnișoara Iulia* și de Robin Maugham în romanul *The Servant*, după care Harold Pinter și Joseph Losey au făcut o ecranizare celebră. Această răsturnare a conflictului duce la perpetuarea lui. Relația stăpân–sclav aservește, prin urmare, ambele părți interesului de sine, privându-le de adevărata libertate.

Adevărata libertate apare doar atunci când „eul“ este depășit, iar conflictul este rezolvat printr-o recunoaștere reciprocă. Fiecare parte se dezice de acea luptă pe viață și pe moarte în care a fost prinsă până atunci și ia în considerare realitatea voinței celeilalte părți. De aceea, beneficiile nu mai sunt poruncite, ci *cerute*, iar condiția pentru a le primi este aceea de a fi la rândul tău dispus să oferi. În aceste circumstanțe noi, fiecare parte ia în considerare voința și autonomia celeilalte părți, dezicându-se de practicile coerciției și recunoscând dreptul celuilalt la a fi respectat. Această condiție este rezumată de Kant în

teoria imperativului categoric. Este condiția „respectului pentru persoane“, în care oamenii se tratează unii pe alții ca scopuri în sine și niciodată doar ca mijloace. În această condiție, oamenii sunt liberi în mod real întrucât ei primesc acea recunoaștere și acel respect care le permit să înțeleagă valoarea lucrurilor la care aspiră; ei sunt în dialog cu alte ființe raționale, iar prin acest dialog își construiesc o viziune despre temeiuri valide pentru acțiune, despre scopuri legitime și despre realizări care merită să fie urmărite.

Prețul acestei libertăți este cel al reciprocității. Dacă este să am drepturi și pretenții, atunci sunt obligat să recunosc drepturile și pretențiile celorlalți. Ca ființă liberă, am de dat socoteală celorlalți și mi se poate cere să îmi justific acțiunile. Responsabilitatea și reciprocitatea stau la baza practicilor din societatea umană; ele sunt temelia pe care se construiesc pacea și fericirea. Numai că, de îndată ce realizăm acest lucru, trebuie să realizăm și că legile, obiceiurile, instituțiile și constrângerile convenționale fac parte chiar din natura libertății. Ele sunt deopotrivă efectul colateral și canalul prin care se manifestă reciprocitatea noastră. Mai mult decât atât, ele nu sunt arbitrare sau modificabile la infinit în lumina dorințelor noastre, ci au o logică și o structură proprii. Într-o ordine socială fundamentată pe recunoaștere reciprocă, oamenii își păstrează propriile lor scopuri și propriile lor sfere de acțiune. Relațiile dintre ei sunt guvernate de *constrângeri*, nu de scopuri comune sau de agende impuse. De aceea, rezultatele sunt imprevizibile. Ele se produc în mod neintenționat, prin acțiunea unei mâini invizibile. Aceasta este o situație foarte diferită de cea feudală, în care una dintre părți planifica, decidea și comanda ce anume urma să se întâmple. Așa cum voi argumenta în capitolul VI, este o eroare să credem că o societate guvernată de planuri și comenzi prezice mai bine sau garantează în vreun fel atingerea rezultatelor dorite. Mai mult decât atât, numai o societate guvernată de „mâna invizibilă“ poate ajunge la o egalitate reală: nu la o egalitate în bunuri, influență sau putere, ci la o egalitate în *recunoaștere*, în sensul în care fiecare individ este protejat de drepturile sale și este suveran în sfera lui de acțiune.

Nu este locul aici să dezvolt toate ramificațiile filozofice ale acestui argument. Însă este important să reținem mesajul său principal. Viața este valoroasă pentru noi pentru că *noi* suntem valoroși. Valoarea noastră constă în libertatea noastră și în tot ceea ce realizăm prin folosirea ei adecvată, în special în acea *ordo amoris*, ordine a iubirii, care există doar acolo unde oamenii se raportează unii la alții de pe poziții de responsabilitate. Libertatea este reală doar atunci când este îngrădită de legi și de instituții care ne pun în situația de a răspunde unii față de ceilalți, obligându-ne să recunoaștem libertatea altora și să îi tratăm cu respect. Aceste legi și instituții au la temelia lor o moralitate universală – „legea naturală“ a romanilor și a lui Toma d’Aquino, „legea morală“ a lui Kant, „regula de aur“ a învățăturii creștine care ne spune să facem doar ceea ce am vrea să ni se facă nouă. Legile și instituțiile au ca temei și experiența istorică și evoluează în timp ca răspuns la tensiunile și conflictele din societățile umane. Pe scurt, libertatea este a indivizilor doar în virtutea apartenenței lor la „noi“.

De aceea, nu ne naștem liberi: libertatea o dobândim. Și o dobândim prin obedință. Numai copilul care a învățat să îi respecte pe ceilalți se poate respecta pe sine. Un astfel de copil a internalizat regulile, obiceiurile și legile care îngrădesc lumea noastră publică. Copiii egoiști, care ignoră limitele, se manifestă în voie în spațiul public, însă nu au

conștiința reală a spațiului public, ca loc pe care îl împart cu alții, ale căror respect și afecțiune constituie răsplata pentru o purtare bună. Ei nu sunt liberi în această lume, ci sunt haotici, iar obstacolele pe care ceilalți le așază în calea lor sunt pentru ei o sursă de mânie și de alienare. Copiii bine-crescuți își însușesc constrângerile care fac posibilă libertatea. Iar libertatea este inseparabilă de sentimentul că propriile scopuri și proiecte sunt validate în mod public și sunt demne de respect.

Toate aceste lucruri ar trebui să fie evidente. Însă mulți oameni par incapabili să le accepte. Poate că cea mai vie ilustrare a acestui fapt este oferită de revoluția care a luat pe sus școlile și catedrele în anii ’50–’60 ai secolului trecut, spunându-ne, prin vocea autorității mai multor gânditori, de la Rousseau până la Dewey, că educația nu are legătură cu obediența și cu studiul, ci cu exprimarea personalității și cu joaca. S-a considerat că, dacă copiii sunt eliberați de constrângerile școlare și de curriculumul tradițional, ei își vor exprima capacitățile creative naturale, vor crește liberi și vor dobândi cunoaștere prin explorare și descoperire, mai degrabă decât prin „învățare mecanică“[15].

O ilustrare utilă a acestui sofism găsim în raportul Comitetului Consultativ Central pentru Educație (*Central Advisory Council on Education*), condus de Lady Plowden. Raportul a fost întocmit în 1967, fiind autorizat de Ministerul Educației ca ghid pentru învățământul primar[16]. Dezvoltarea „educației“ ca domeniu de studiu de sine stătător, precum și legislația care i-a obligat pe noii profesori nespecialiști să parcurgă asemenea cursuri au produs un nou tip de „expert“, expertul al cărui atașament față de teorii optimiste nu este în general moderat de vreo experiență la clasă și nici incomodat de vreo rezervă a bunului-simț. Acești „pedagogi teoreticieni“ au reprezentat cel mai puternic canal de influență al ideologiei potrivit căreia „ne naștem liberi“. Nimic nu le-a folosit mai mult profesorilor, în noua lor condiție de îngrijitori ai copiilor națiunii, decât viziunea prezentată de raportul Plowden, cu concluzia sa „demonstrată“ că educația este un proces de explorare liberă și de autodezvoltare, în care profesorul joacă nu rolul expertului și al exemplului de autoritate, ci pe cel al consilierului, al partenerului de joacă și al prietenului. Tendința clară a raportului a fost să sugereze că metodele tradiționale – disciplina, studiul și instrucția – nu au nici o valoare; că, în fond, predarea propriu-zisă nu face parte din treaba profesorului. Raportul ne avertizează că „un profesor care se bazează numai pe instrucție […] îi va descuraja pe copii de la învățare“. Datoria profesorului este să fie alături de copilul care își exprimă personalitatea, provocând, și nu controlând, un răspuns care este oricum mai presus de judecată sau de dojană. Dacă ceva nu iese bine, atunci nu copilul este de vină – cu atât mai puțin trebuie el pedepsit. Nici profesorul nu este de vină din moment ce rolul său nu mai e acela de inițiator sau de ghid. Singurul lucru pe care se poate da vina este „societatea“, cu ierarhiile ei și „condițiile vitrege“ la care școala trebuie să ofere un remediu. Atunci când asemenea abstracții sunt considerate responsabile pentru eșec, numai Statul poate să ofere soluții. Astfel, soluția adoptată imediat în lumina raportului Plowden a fost aceea încurajată, în sfera economică, de sofismul celui mai bun caz: subvenționarea eșecului și transferul masiv de resurse de la cei care le folosesc bine către cei care nu o fac.

Pe scurt, sofismul că ne naștem liberi conduce printr-o serie de pași naturali la cele mai importante două doctrine consfințite de raportul Plowden, devenite temelia politicilor

educaționale din această țară de atunci încoace: doctrina că nici una dintre părțile implicate în procesul de educație (nici elevul, nici părinții și nici profesorul) nu este de vină pentru eșec; și doctrina că Statul trebuie să investească mai degrabă în eșec decât în succes. Este clar că problemele educației nu se rezolvă cu o formulă – cu siguranță nu atunci când copiii sunt obligați prin lege să meargă la școală ori sunt asaltați la orice oră din zi de zgomotul televizorului, al internetului și al telefoanelor mobile. Cu toate acestea, sofismul că ne naștem liberi are o caracteristică singulară: el trece cu vederea criticile care au dovedit, în ochii pesimiștilor moderați, că ideea că ne naștem liberi nu se susține. Chiar dacă ignorăm argumentele lui Aristotel cu privire la rolul imitației, al disciplinei și al obișnuinței în formarea caracterului; chiar dacă îi nesocotim pe filozofii medievali (ale căror recomandări au constituit temelia indispensabilă a sistemului modern de educație); chiar dacă ignorăm tot ceea ce au spus Grotius, Calvin și Kant despre relația internă dintre libertate și lege; chiar dacă respingem, ca fiind desuetă, orice teorie care nu plasează ideea libertății în centrul ei – chiar dacă facem toate aceste lucruri, o doză de pesimism tot ne va convinge că libertatea, oricât ar fi de valoroasă în sine, nu este un dar al naturii, ci este rezultatul unui proces de educație, pentru care trebuie să muncim, dând dovadă de disciplină și făcând sacrificii[17].

O întrebare care i-a frământat adesea pe contemplativi, precum Burke în *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, este de ce această mică doză de pesimism nu e niciodată prezentă în mintea celor care apără cauza „eliberării“. Pe măsură ce instituțiile monarhiei franceze se prăbușeau una câte una, iar în locul eliberării promise de Revoluție se instaura o teroare crescândă, singura soluție care le-a trecut prin minte iacobinilor a fost să taie și mai multe capete. Orice dovadă că distrugerea ordinii era totodată și o pierdere a libertății a fost interpretată pe dos, ca o confirmare că lucrurile nu mergeau încă suficient de departe. Distrugerea s-a hrănit astfel cu distrugere până când lovitura de stat a lui Napoleon a pus capăt întregului proces impunând o nouă formă de ordine civică – una decisă de sus prin încorporarea generală a națiunii în armată.

Revoluția Franceză este un exemplu viu al modului în care sofismele optimismului se reînnoiesc mereu. Acest important moment, care ar fi trebuit să infirme o dată pentru totdeauna sofismul că ne naștem liberi, a fost reinterpretat de atunci încoace ca un simbol al eliberării omenirii de sub opresorii săi. Același sofism apare în apelurile la revoluție care au urmat, ale marxiștilor, ale lui Lenin și Mao, ale lui Sartre și Pol Pot, pentru care Revoluția Franceză nu a reprezentat decât un pas către țelul emancipării. Deși Marx a fost urmașul intelectual al lui Hegel, având acces la o filozofie care apăra instituțiile și legile ca soluții mai degrabă decât ca motive ale conflictului uman, el nu a încetat să creadă într-o libertate originară, o libertate ce ar urma să fie recâștigată la sfârșitul istoriei, în acea stare de „comunism total“ care ar urma să se instaureze în momentul în care instituțiile nu vor mai fi necesare, iar statul va dispărea treptat.

Revoluția Franceză nu este decât unul dintre numeroasele momente istorice care ne arată că, în măsura în care reușesc să distrugă statul, mișcările de eliberare conduc în primă fază la anarhie, apoi la tiranie, iar în final la teroare totalitară. Însă optimiștii fără scrupule nu învață din lecțiile istoriei. Toate versiunile precedente ale proiectului lor ascund, în viziunea lor, câte o eroare fatală – o conspirație care a uzurpat și a deturnat

procesul eliberator. „Sofismul utopiei“ și „sofismul sumei nule“, pe care le voi discuta în capitolele următoare, fac ca această cale de ieșire din problema infirmării să pară solidă și clară. Chiar dacă distrugerea și pângărirea vieții omenești apar ca rezultat natural și inevitabil al filozofiei că ne naștem liberi, observatorul optimist le neagă – nu pentru că ele nu au fost observate încă, ci pentru că sunt *inobservabile*.

Am avut ocazia să văd acest lucru la Paris în 1968, când contemporanii mei ridicau baricade, devastau mașini și magazine, asaltau forțele de poliție și se îmbrăcau în uniforma obligatorie *denim* a noii clase muncitoare în marș. Toți participanții la evenimentele de atunci pe care îi cunoșteam se defineau drept maoiști, purtau în buzunar câte o cărticică roșie plină de maxime inepte și ridicau în slăvi Marea Revoluție Culturală Proletară condusă de Mao. Se luptau cu statul „fascist“ al lui de Gaulle și cu instituțiile „burgheze“ prin care acesta se menținea în viață. Și totuși, de Gaulle era în fruntea unui partid care câștigase alegerile, instituțiile franceze fuseseră reformate și cizelate în cele două sute de ani de istorie ce au urmat înființării lor de către Napoleon, iar maoiștii înșiși se bucuraseră de o libertate, o educație și o prosperitate inimaginabile în China lui Mao. Însă nici unul dintre aceste fapte nu avea vreo semnificație pentru șaișoptiști (*soixante-huitards*). Zecile de milioane de victime ale lui Mao Zedong și suferințele de nedescris pe care acesta le-a provocat țărănimii, ale căror interese pretindea că le apără, erau inobservabile. O familiarizare superficială cu datele disponibile la momentul acela ar fi dezvăluit dimensiunile terorii pe care maoismul o declanșase în China, însă nu avea nici un rost să spun acest lucru. Documentele și rapoartele erau făcătura „agenților de influență burghezi“; cele sustrase ilegal din China nu făceau decât să confirme afirmația lui Mao că „elemente reacționare“ conspirau împotriva Revoluției și a Marelui Pas Înainte; iar media „burgheză“ era pur și simplu o parte a falsei conștiințe a societății franceze, care îi împiedica pe oameni să înțeleagă amploarea propriei sclavii. Era, așadar, surprinzător că burghezia privea Revoluția Culturală cu panică, temându-se că aceasta se va răspândi în întreaga lume? Pe când protestam împotriva distrugerii la care contemporanii mei participau cu încântare, acesta a fost singurul răspuns argumentat pe care l-am primit vreodată. În capitolul următor, voi încerca să ofer o explicație parțială pentru el în termenii unei alte anomalii mentale profunde, pe care eu o numesc sofismul utopiei. Însă eșecul rațiunii din timpul evenimentelor din 1968, indiferent cum s-ar explica el, a fost evident pentru toți cei care au privit faptele de aproape și au păstrat o doză suficientă de pesimism pentru a recunoaște nebunia omenească.

La un anumit nivel, „revoluția“ de la 1968 a fost un eșec. Nici unul dintre răzvrătiții, anarhiștii sau noii militanți de stânga nu a cucerit puterea, iar instituțiile democrațiilor occidentale au rămas mai mult sau mai puțin aceleași. La un alt nivel însă, revoluția a fost un triumf răsunător. Mulți dintre cei care au luat parte la ea fie au ajuns să ocupe înalte poziții politice – precum Oskar Fischer, Rudi Dutschke și Peter Hain –, fie au avut un rol decisiv în revoluția culturală care a urmat și care s-a înstăpânit în departamentele umaniste din universitățile din lumea occidentală. Această revoluție culturală a luat forme multiple, însă în oricare dintre ele – deconstructivistă, feministă, contraculturală sau postmodernistă – și-a păstrat aceeași agendă-nucleu, adică „eliberarea“ studenților din structurile opresive ale programei tradiționale și din instituțiile sociale pe care aceasta le-a promovat pe

ascuns[18]. În inima noului curriculum umanist găsim, așadar, mereu tânăr și mereu creativ, sofismul că ne naștem liberi, îndemnându-ne la distrugerea oricărei practici care consfințește ierarhia, disciplina și ordinea, promițând încontinuu „sinelui adevărat“ din noi „eliberarea“.

Acest sofism nu se limitează însă la cercurile academice. Dimpotrivă, cea mai mare influență a lui în timpurile moderne este prezentă în unele versiuni noi și optimiste de psihoterapie – versiuni care se debarasează complet de reflecțiile sumbre despre vinovăție și conflict din opera lui Freud și a urmașilor lui direcți, punând în schimb accentul pe rolul instituțiilor în oprimarea și îngrădirea sinelui[19]. În anii ’60, a apărut o psihoterapie a eliberării, a cărei temă principală a fost libertatea naturală și autenticitatea sinelui, precum și rolul instituțiilor în eradicarea libertății și în tipologizarea protestelor ca „boli mintale“. Sursa ei de inspirație a fost cartea lui Michel Foucault *Histoire de la folie à l’âge classique*[20] (1961), care susține că, în epoca pe care Foucault o numește „clasică“, nebunul este acel „altul“, pentru că el arată către limitele eticii dominante și se alienează de cerințele acesteia. Există un dispreț virtuos în refuzul lui de a îmbrățișa convențiile și, de aceea, trebuie adus în rând cu ceilalți. Prin îngrădire, nebunia este supusă domniei rațiunii, ea însăși înțeleasă ca un instrument de dominare a clasei burgheze aflate în ascensiune. Nebunul este definit drept nebun de cei pe care îi amenință. El trăiește sub jurisdicția lor și este îngrădit de legile lor. Implicația este că nebunia constituie o categorie inventată, iar scopul ei nu e să-l ajute pe nebun, ci să-l îngrădească, pentru a impune din nou ordinea morală pe care el o contestă. Se spune apoi, desigur, că nebunul este îndreptățit să conteste ordinea, că nebunia lui este impusă de ceilalți și că adevărata vindecare constă în a fi eliberat din constrângerile lor, în așa fel încât să se poată bucura de libertatea primară, a cărei chemare o aude.

Cel mai important exponent al terapiei eliberaționiste a fost R.D. Laing, care a preluat de la revoluția culturală franceză asaltul masiv asupra instituțiilor „burgheze“, în numele libertății pe care acestea se presupune că ar nega-o. El a argumentat că boala mintală nu există; există doar dispoziția unor oameni de a-i descrie pe alții ca fiind afectați de ea[21]. Etichete precum „schizofrenia“ sunt de fapt arme într-un război de oprimare, al cărui scop este să apere instituții defuncte precum familia de presiunea libertății pe care acestea nu o pot tolera. „Familiile, școlile, bisericile sunt abatoarele copiilor noștri“, scria el. „Colegiile și alte locuri asemănătoare sunt bucătăriile. În căsnicie sau afaceri, ca adulți, consumăm produsul“[22]. Laing și colegul său Aaron Esterson au preluat viziunea lui Foucault că familia burgheză creează nebunia ca mijloc de distrugere a libertății originare, care o amenință. „Schizofrenicul“ este cel care încearcă să se agațe de autenticitatea lui, de autonomia sinelui lui, și se împotrivește „cămășii de forță“ impuse de familie și de cerințele ei autoritare.

Consecințele acestei aplicări particulare a sofismului că ne naștem liberi se manifestă printre noi deja de patruzeci de ani. O doză de pesimism ne-ar fi scutit de suferința îndelungată ce a urmat „revoluției“ laingiene – suferința pacienților, a familiilor acestora, a comunităților în ansamblul lor, nevoite să facă față unor politici care, în unele țări (în SUA mai ales), au obligat spitalele să își externeze pacienții în stradă. O consecință semnificativă – analizată și deplânsă de Frederick Crews – este inventarea „sindromului

memoriei false“ şi a procesului ipotetic prin care „victimele“ îşi readuc în sfera memoriei traume reprimate din copilărie, din care nu şi-au revenit niciodată[23]. În acest fel, mulţi tineri resentimentari şi-au târât părinţii în tribunale pentru episoade complet fictive de molestare sexuală, pe unii trimiţându-i chiar în închisoare. Această nebunie izvorăşte tot din sofismul că ne naştem liberi, care presupune că psihicul tulburat este aşa din cauza celorlalţi, iar orice copil, lăsat în voia lui, îşi va exprima libertatea în feluri sănătoase şi creative. Supoziţia aici este că facultăţile copiilor sunt formate deja de la vârsta cea mai fragedă şi le permit acestora să îşi amintească episoade ce survin în primele săptămâni de viaţă – o supoziţie împărtăşită de Freud în teoria sa a experienţei infantile, dar pe care descoperirile recente din neuroştiinţe au dovedit-o nefondată.

Sindromul memoriei false este, totodată, dovada clară a resentimentului care se naşte atunci când optimismul fără scrupule se răzvrăteşte împotriva faptelor. Întrucât *trebuie* să fie adevărat că toţi copiii se nasc liberi, orice semn că libertatea şi autonomia lipsesc indică vina celorlalţi – mai ales a celor care sunt cel mai aproape de copil şi au avut prilejul să-i sugrume dezvoltarea. Astfel, sofismul că ne naştem liberi hrăneşte un alt sofism, central pentru optimism – sofismul de a privi relaţiile umane drept jocuri cu sumă nulă, pe care îl voi discuta în capitolul V.

---

12. René Sédillot, *Le coût de la Révolution française*, Paris, 1987.

13. Am făcut totuşi o caracterizare a mentalului (*psyché*) Revoluţiei Franceze în „Man’s Second Disobedience“, în *The Philosopher on Dover Beach*, Manchester and South Bend, IN, 1999.

14. Mă refer la *Fenomenologia spiritului*, capitolul 4, partea I, şi mă bazez într-o anumită măsură pe Alexandre Kojève, R. Queneau (ed.), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947.

15. Mulţi consideră că originea „educaţiei progresiste“ este la Rousseau, în *Émile*; cartea lui John Dewey *Education and Experience* a apărut în 1938 şi a dat naştere viziunii potrivit căreia educaţia este fie tradiţională şi centrată pe profesor, fie „progresistă“ şi „centrată pe copil“.

16. „Copiii şi şcolile lor primare“, raport al Comitetului Consultativ Central pentru Educaţie, prezidat de Lady Plowden, Londra, 1967. Nu ar trebui să se creadă că educaţia progresistă a apărut ca mişcare doar în Anglia şi în America. Pentru experienţa franceză, vezi Isabelle Stal şi Françoise Thom, *L’école des barbares*, Paris, 1985.

17. Că această lecţie nu a fost învăţată ne arată Chris Woodhead în *Class War: The State of British Education*, Londra, 2002.

18. Puteţi găsi aceste fapte, rezumate cumva excesiv, în cartea lui Peter Collier şi David Horowitz, *Destructive Generation: Second Thoughts about the ’60s*, New York, 1989.

19. Nu că s-ar cuveni să-l exonerăm complet pe Freud. Teoriile lui despre sexualitatea infantilă şi despre „reprimare“ au fost esenţiale în fundamentarea doctrinei psihoterapiei eliberaţioniste. V. Paul Vitz, *Psychology and Religion: the Cult of Self-Worship*, New York, 1977, ed. a II-a, 1994.

20. Vezi trad. rom.: *Istoria nebuniei în epoca clasică*, Humanitas, Bucureşti, 2005 (n. tr.).

21. R.D. Laing, *The Divided Self*, Harmondsworth, 1960; R.D. Laing şi Aaron Esterson, *Sanity, Madness and the Family*, Harmondsworth, 1964.

22. *The Politics of the Family and Other Essays*, Londra, 1971, p. 39.

23. Frederick Crews, *Follies of the Wise: Dissenting Essays*, New York, 2006.

IV
SOFISMUL UTOPIEI

Cele două sofisme pe care le-am discutat sunt atât de evidente şi atât de uşor de evitat încât, la prima vedere, este uimitor că cineva le-ar comite. Şi totuşi, ele stau la temelia mişcărilor sociale şi politice care au creat lumea în care trăim, iar cel de-al doilea dintre ele – sofismul că ne naştem liberi – a dominat viziunea educaţională a secolului XX. Cum se explică asta?

Cred că la întrebare se poate răspunde doar dacă avansăm puţin cu discutarea armelor şi scuturilor care îi apără pe optimiştii fără scrupule în războiul lor cu realitatea. În acest punct, merită să considerăm o anumită sugestie care clarifică un fapt important, şi anume că nu avem de-a face doar cu nişte erori izolate de logică, ci cu o *structură mentală* care, în mod misterios, este indiferentă la adevăr. Sugestia este că, atât sofismul celui mai bun caz, cât şi sofismul că ne naştem liberi ţin de ceea ce filozoful maghiar Aurel Kolnai numea mintea utopică – o minte formată de o anumită nevoie metafizică şi morală de a accepta absurdităţile nu *în ciuda* caracterului lor absurd, ci tocmai *datorită* lui. Potrivit lui Kolnai, mintea utopică reprezintă misterul fundamental al vremurilor noastre. Ea stă la temelia politicilor de masă ale nazismului şi comunismului, a infectat studiul culturii şi al societăţii, iar visurile ei sunt reciclate continuu drept „soluţii“ la probleme pe care chiar aceste visuri le creează[24]. Descrierea pe care Kolnai o face minţii utopice este apropiată de cea pe care Eric Voegelin o face „gnosticismului“ – termen prin care Voegelin înţelegea tendinţa de a importa transcendentalul direct în real şi de a cere ca „sfârşitul“ lumii să se întâmple aici şi acum[25]. Voegelin a văzut în această tendinţă erezia religioasă supremă împotriva căreia creştinismul s-a luptat încă de la naşterea sa pe cruce. Este neîndoios că în fiecare religie există o tendinţă de a îmbrăţişa absurdul, ca pe un fel de-a anula această lume cu imperfecţiunile ei. De aceea, una dintre explicaţiile utopismului este că el reprezintă un reziduu al ereziei într-o lume fără religie. Însă această explicaţie este, în cel mai bun caz, parţială, pentru că lămureşte un gen de adeziune la absurd prin altă formă a absurdului.

Deşi nu tot ce spune Kolnai în analiza sa provocatoare este convingător, el are dreptate în privinţa unui lucru, şi anume că utopiştii nu se deosebesc doar prin câteva credinţe pe care ceilalţi nu pot să le împărtăşească. Utopiştii văd lumea altfel. Ei sunt capabili să ignore sau să disprețuiască dovezile experienţei şi ale bunului-simţ punând în centrul oricărei deliberări un proiect a cărui absurditate nu este, din punctul lor de vedere,

un defect, ci o mustrare adresată celor care o pun în evidență. Această mentalitate a jucat un rol central în politica europeană din ultimele două secole, însă nici unul dintre dezastrele ce au urmat nu a cântărit în descurajarea noilor recruți. Milioanele de morți sau de prizonieri nu infirmă utopia, ci sunt dovada că mașinații malefice au stat în calea ei. Această „imunitate la infirmare“ este ceea ce am în vedere prin sofismul utopiei. El merită analizat pentru că este o bizară arteră a optimismului, care ne deschide calea spre a înțelege *în profunzime* de ce, în spiritul uman, iraționalitatea este inepuizabilă.

Karl Popper a evidențiat faptul că ocolirea infirmării este emblema pseudoștiinței și a argumentat că infirmarea este coloana vertebrală a metodei științifice și maniera prin care, ca ființe raționale, negociem viața lăsând „ipotezele să moară în locul nostru“, după cum ne spune el într-un citat celebru[26]. Însă imunitatea utopică la infirmare este, după părerea mea, o imunitate mai profundă decât cea pe care a deslușit-o Popper în pseudoștiințele din vremea lui. Căci ea coexistă cu cunoașterea faptului că utopia este imposibilă. Imposibilitatea și caracterul neinfirmabil stau nestingherite alături.

Sofismul celui mai bun caz apare atunci când, dată fiind o alegere importantă, speranța se impune în fața rațiunii. Acest sofism nu este ca atare unul utopic. Utopiile sunt viziuni ale viitorului în care oamenii trăiesc laolaltă în unitate și armonie, în care totul este ordonat în acord cu o voință unică sau cu voința societății ca întreg – „voința generală“ a lui Rousseau, care ar putea fi descrisă, folosind limbajul din capitolul I, și drept „eu colectiv“. Utopiile spun povestea căderii omului, însă pe dos: inocența și unitatea de dinaintea căderii se găsesc la *sfârșitul* lucrurilor și nu neapărat la începutul lor – deși există și tendința de a descrie sfârșitul ca pe o recuperare a inocenței originare.

Kolnai caracterizează tendința utopică drept „dorul după o uniune calmă a valorii și ființării“[27]. Ceea ce se dorește este o „soluție finală“, dar nu la o problemă anume, ci la *probleme în general*, astfel încât ceea ce există să devină compatibil cu ceea ce vrea fiecare. Sursele de tensiune și conflict sunt eliminate. Utopiile diferă între ele în privința explicațiilor pe care le dau conflictului. Pentru unele, sursa conflictului este puterea, iar utopia este starea în care nimeni nu are putere asupra nimănui; pentru altele, conflictul provine din inegalitate, iar utopia este o stare de egalitate totală; pentru altele, sursa conflictului este proprietatea privată, iar conflictul este depășit doar într-o lume în care proprietatea este comună. Există și utopii rasiale, precum „Reichul de o mie de ani“ al naziștilor, care ar fi o stare de puritate rasială din care toate elementele străine sunt eliminate. Pentru utopiștii Revoluției Franceze, utopia ar fi o condiție a „libertății, egalității și fraternității“ – un slogan ce ilustrează sofismul agregării, pe care îl voi discuta în capitolul VIII. Însă, indiferent de variantă, utopia este concepută drept o unitate a ființei, în care conflictele nu mai există pentru că nu mai există nici condițiile care favorizează apariția lor. Și, invariabil, aceste condiții care înlesnesc conflictul sunt descrise în termeni care autorizează violența – violența necesară pentru a confisca proprietatea, pentru a impune egalitatea, pentru a elimina puterea, pentru a distruge cabalele, conspirațiile și rasele străine care împiedică realizarea utopiei.

Însă ceea ce e important cu privire la utopie este că ea *nu se poate* realiza. Acea condiție la care ea face aluzie nu există, iar cunoașterea profundă, chiar dacă subliminală, a acestui fapt îi împiedică pe utopiști să încerce o descriere critică completă a stării de

lucruri pe care o au în vedere. Pretenția lui Karl Marx de a fi prezentat un socialism „științific“, opus celui „utopic“, este un exemplu în acest sens. „Știința“ este dată de „legile mișcării istoriei“ expuse în *Capitalul* și în alte părți, iar ele spun că dezvoltarea economică produce schimbări succesive în infrastructura economică a societății și că se poate prezice că într-o bună zi proprietatea privată va dispărea. După o perioadă de tutelă socialistă – o „dictatură a proletariatului“ –, statul „va dispărea“, așa că nu va mai fi nici lege, nici nevoia pentru ea, iar totul va fi deținut la comun. Nu va mai exista diviziunea muncii și fiecare persoană va trăi în complet acord cu nevoile și dorințele sale, „vânând dimineața, pescuind după-amiaza, îngrijind vitele seara și discutând critică literară după cină“, după cum ni se spune în *Ideologia germană*. A spune că acest lucru este „științific“, și nu utopic, este, în retrospectivă, nici mai mult nici mai puțin decât o glumă. Remarca lui Marx despre vânătoare, pescuit, creșterea animalelor și critică literară este singura lui încercare de a descrie cum va fi viața fără proprietate privată – iar dacă vă întrebați cine vă va da o armă sau o undiță, cine va organiza haita de câini, cine va îngriji adăposturile și canalele de apă și cine va publica critica literară, asemenea întrebări vor fi ignorate pe temeiul că sunt „irelevante“, căci toate lucrurile vor fi puse la locul lor într-un un viitor care nu vă privește. Dacă uriașa organizare pe care o presupun aceste activități recreative ale universalei clase superioare este posibilă într-o lume în care nu există nici lege, nici proprietate și, deci, nici un fel de ierarhie decizională, întrebarea este prea banală pentru a fi observată. Sau de fapt, întrebările acestea sunt mult prea serioase pentru a fi luate în considerare și de aceea trec neobservate. Căci nu este nevoie decât de o minimă ținută critică pentru a recunoaște că „comunismul total“ al lui Marx întrupează o contradicție: este o stare în care toate beneficiile ordinii legii sunt încă prezente cu toate că nu există nici o lege; o stare în care toate produsele cooperării sociale încă există deși nimeni nu are drept de proprietate, iar proprietatea a reprezentat singurul motiv pentru a le produce.

Aceasta este o ilustrare simplă a caracterului contradictoriu al utopiilor din vremurile noastre. Cei care le apără foarte rar le descriu; le surprind esența doar în trecere, atunci când denunță realitățile care le împiedică realizarea. Un exemplu semnificativ este Sartre, care, în scrierile sale târzii, s-a îndreptat tot mai mult în direcția utopismului revoluționar, contrastând „serialitatea (rea) a Franței burgheze“ cu „totalizarea (bună) a viitorului revoluționar“[28]. Pentru Sartre, utopia este o mult așteptată „unire a intelectualilor cu clasa muncitoare“, căreia nu reușește să îi dea o descriere mai precisă decât aceasta: „o totalizare concretă continuu de-totalizată, contradictorie și problematică, niciodată închisă în ea însăși, niciodată completă, și totuși, o singură experiență“[29]. De dragul utopiei astfel descrise – *explicit* contradictorie, un talmeș-balmeș evaziv și înnebunitor –, Sartre justifică întreaga violență a revoluției și acceptă, cu o remarcabilă nonșalanță, necesitatea revoluționară a statutului totalitar.

Sartre este un caz elocvent pentru mulțimea de utopiști care au dominat viața intelectuală a Europei în secolul XX. La fel ca Marx, el a negat că ar fi un utopist și, la fel ca Marx, a aruncat doar o privire superficială și contradictorie către viitor, față de care și-a asumat însă un angajament absolut. A sărit în apărarea mișcărilor revoluționare și a scuzat violența și înrobirea ce le-au urmat, în termenii bine cunoscuți ai iacobinilor. Într-o antologie publicată la scurt timp după moartea lui Sartre, Michel-Antoine Burnier a adunat

numeroasele momente ale nebuniei revoluționare a lui Sartre[30]. Sprijinul lui pentru regimurile exterminatorii, care reunesc intelectualii și proletariatul doar în locuri de „reeducare“, în care aceștia își consumă ultimele ore mizerabile, nu poate fi privit decât cu o circumspecție sumbră. „Prin intermediul unor documente incontestabile, am aflat de existența unor tabere de concentrare în Uniunea Sovietică“ – așa scria Sartre la douăzeci de ani, după ce adevărul devenise deja cunoaștere comună pentru cei cărora le păsa. Și totuși, el încă ne îndemna să „judecăm comunismul nu după acțiunile, ci după intențiile lui“ – ca și cum acțiunile și intențiile ar fi fost la fel de bine disociate în regimurile tiranice precum sunt în mintea intelectualului de cafenea. Fără să se uite la costurile în vieți omenești și în fericire, Sartre a luat partea sovieticilor în toate campaniile reale pe care Uniunea Sovietică le-a purtat împotriva Occidentului sau a criticat Uniunea Sovietică doar în acel limbaj care îi reitera minciunile.

Așa cum am mai spus, o parte din farmecul utopiei este că ea nu se realizează niciodată. Cei care o demască sunt conștienți că nu există soluții finale, că conflictul și competiția sunt trăsături esențiale ale societăților umane și că toate încercările de a înfăptui o unitate permanentă a scopurilor sau o egalitate absolută a condițiilor sociale sunt incompatibile cu libertățile necesare pentru conviețuirea pașnică între străini. De aceea, utopiștii trăiesc într-o continuă stare de pregătire, luptând împotriva dușmanilor utopiei cu conștiința clară că lupta lor nu se va sfârși niciodată. Cu alte cuvinte, utopia există ca un mare semn al negației, *un gran rifiuto*, care prefixează ceea ce este actual, care comandă și autorizează orice formă de violență împotriva sa[31]. De aici și sofismul utopiei, care ne spune că idealul este imun la infirmare. Nu trebuie să întoarcem spatele țelurilor noastre utopice, pentru că utopia nu se realizează niciodată și, ca atare, nici nu poate fi infirmată. Ea servește, în schimb, ca o condamnare abstractă a tot ceea ce ne înconjoară și îi dă dreptul celui care crede în ea să preia integral controlul.

Mulți dintre cei a căror gândire este dirijată de sofismul celui mai bun caz sunt pragmatiști care nu caută reforma totală a societății umane, ci doar o îmbunătățire a locului pe care-l ocupă în ea. Sofismul că ne naștem liberi, pe de altă parte, conduce în mod natural în direcția utopiei, întrucât el formulează o teză radicală despre condiția umană și folosește această teză pentru a destabiliza formele și convențiile care guvernează modul de viață curent. Prin identificarea esenței condiției umane cu libertatea, iar pe cea a libertății cu beatitudinea stării de dinaintea căderii, sofismul că ne naștem liberi îi împinge pe oameni să distrugă „structurile“ care stau în calea redobândirii acelei inocențe. El trădează, așadar, aceeași tendință totalitară pe care o găsim în doctrinele egalitare ale marxiștilor.

De asemenea, el conduce în mod natural la sofismul utopiei. Idealul este contradictoriu și, prin urmare, de neatins. Tocmai din acest motiv nici nu poate fi infirmat vreodată! Nici o situație existentă nu va reprezenta vreodată o îndeplinire a acelei libertăți primare mult râvnite; așa că nimeni nu se va afla vreodată în situația de a spune că am atins-o sau că i-am descoperit defectele fatale. Idealul rămâne pentru totdeauna la orizontul experienței noastre, neprihănit și neîncercat, aruncându-și judecata peste ceea ce este real, precum un soare la care nu te poți uita, dar care întinde o umbră peste tot ceea ce luminează.

Principala critică pe care o putem aduce acestui mod de gândire nu este, după părerea mea, că este contradictoriu, cu toate că aşa e, ci că, prin căutarea unei singure şi complete soluţii la conflictul uman, care să elimine problema o dată pentru totdeauna, el distruge instituţiile care ne permit să ne rezolvăm conflictele pe rând. Mă voi întoarce la această idee în capitolul VI. Ea merită însă amintită acum pentru că este una dintre ideile invocate de Burke în marele său atac la adresa utopismului revoluţionarilor francezi, fiind evidenţiată apoi şi de Chateaubriand şi de Tocqueville în maniera lor mai sobră[32]. Soluţia la conflictele umane este descoperită pentru fiecare caz în parte şi se traduce apoi în precedente, obiceiuri şi legi. Soluţia nu există ca un plan, ca o schemă sau ca o utopie. Ea este rezultatul rezidual a nenumărate înţelegeri şi negocieri, conservate în obiceiuri şi în lege. Soluţiile sunt rareori prefigurate în avans; ele se acumulează treptat prin dialog şi negociere. Sunt un zăcământ creat de „noi“, care se dezvoltă prin normele reciprocităţii. Utopia urmăreşte să distrugă acest zăcământ aflat în obiceiuri şi instituţii.

Aşa se cuvine să înţelegem evenimentele din 1968 – evenimente care au schimbat în mod ireversibil peisajul politic şi cultural din Europa şi din America şi au dat naştere unei forme de nihilism instituţionalizat. Activiştii din 1968 nu urmăreau să facă lumea mai bună. Utopia lor era construită în întregime prin negaţie, iar acesta este – după mine – caracteristica utopiei în toate formele sale. Idealul este construit cu scopul de a distruge realul. Iar „eliberarea“ din structuri cerută în acel an era la fel de contradictorie precum „totalitatea concretă continuu detotalizată“ a lui Sartre. Sloganul *il est interdit d’interdire* o rezumă – o interzicere silită de a interzice, a cărei finalitate nu poate fi definită vreodată.

Îi face aceasta pesimişti pe *şaişoptişti*? Cu siguranţă că nu. După părerea mea, şaişoptiştii s-au numărat printre cei mai lipsiţi de scrupule optimişti – erau lipsiţi de scrupule în atacul lor la adresa „structurilor“ şi erau optimişti în convingerea că, făcând acest lucru, promovează binele lor şi pe al celorlalţi. Ca şi în cazul altor optimişti, nu se putea discuta raţional cu ei. Nu se putea spune nimic care să-i confrunte cu infirmarea idealului lor, căci idealul lor era pus dincolo de orice infirmare de chiar imposibilitatea lui.

Pe scurt, ţelurile de neatins alese pentru puritatea lor abstractă, în care diferenţele se reconciliază, conflictele sunt depăşite, iar omenirea este adusă laolaltă într-o unitate metafizică, nu pot fi puse niciodată la îndoială pentru că este în natura lor să nu poată fi niciodată testate. Toate crimele comise până la împlinirea acestor ţeluri sunt abateri, pervertiri sau trădări, lucruri pe care idealul ar fi trebuit să le prevină. În mod straniu, aşadar, utopia este confirmată de dezastrul pe care îl produce – crima şi distrugerea nu ar putea fi justificate decât ca etape în drumul spre un bine incontestabil. Rezultă de aici că idealul este la fel de pur pe cât se pretinde a fi. Cât despre cei care cred că el poate fi infirmat de fapte, este evident că aceştia sunt ghidaţi de o „falsă conştiinţă“, de incapacitatea de a vedea lumea în lumina transfiguratoare pe care o aruncă asupra ei soarele utopic. Termenul „falsă conştiinţă“ provine de la Marx şi Engels, însă este elocvent şi pentru gândirea revoluţionarilor francezi, care au văzut în opoziţia faţă de stratagemele lor semnul că criticul este duşmanul poporului, precum şi pentru respingerea oricărei critici de către *şaişoptişti* drept ideologie „burgheză“. Falsa conştiinţă face parte din ceea ce Foucault numea cunoaşterea (*episteme*) clasei conducătoare[33].

Însă sofismul utopiei ne mai arată ceva important despre optimismul în formele lui

extreme și intolerante. Pentru cel care își pune toată credința în puterea soluției finale de a rezolva toate problemele, realitatea este fără speranță și fără soluții. Ea trebuie reclădită de la zero, iar pentru aceasta este nevoie de noi forme de guvernământ și de noi forme de putere. În spatele utopiei se ridică, așadar, un scop cu totul diferit: dorința răzbunării pe realitate.

Dacă utopiștii ajung la putere, instabilitatea scopului lor, care rămâne mereu intangibil, le cere să găsească câte o cabală sau conspirație care împiedică realizarea lui în lumea reală. Aceasta este, după părerea mea, trăsătura cea mai notabilă a statelor totalitare: nevoia constantă și implacabilă de a identifica o clasă-victimă, clasa care stă în calea utopiei și împiedică realizarea ei. Veți vedea că în orice experiment totalitar prima acțiune a puterii centralizate este să identifice anumite grupuri ce trebuie pedepsite. Iacobinii au luat la țintă aristocrația, iar apoi s-au orientat către omniprezenții *emigrés*, a căror existență invizibilă a reprezentat justificarea pentru cele mai arbitrare crime și exterminări. Naziștii i-au vizat pe evrei, pe motivul succesului lor material și datorită ușurinței cu care puteau fi caricaturizați drept „altfel“. Comuniștii ruși au început cu burghezia, însă au avut norocul să aibă la îndemână și o altă clasă de victime: chiaburii, o clasă creată de stat, care deci putea fi distrusă de stat. Pe vremea proceselor publice de la Moscova se inventau în fiecare săptămână grupuri noi care serveau drept victime sacrificiale pentru sofismul utopiei. Una dintre funcțiile ideologiei utopice este să producă o poveste elaborată despre grupul-țintă, sugerând că este mai puțin uman, prosper în mod nejustificat și demn prin natura sa de pedeapsă. Așa cum voi arăta în capitolul următor, stratagemele optimistului fără scrupule se transformă cu repeziciune în răzbunare la adresa celor care li se opun. Iar cea mai vizibilă amprentă a opoziției este capacitatea de a-ți fixa privirea asupra realității și, în final, de a prospera.

De aceea ideologiile totalitare împart oamenii, în mod invariabil, în grupuri inocente și grupuri vinovate. În spatele retoricii febrile a Manifestului Comunist, în spatele pseudoștiinței care stă la baza teoriei valorii-muncă (*the labor theory of value*) și în spatele analizei de clasă a istoriei omenirii stă o singură sursă, de natură emoțională – resentimentul față de cei care se simt confortabil în lumea obișnuită a compromisului omenesc, în lumea lui „noi“, care stă în calea „eului“ transcendental al revoluției. Pentru a-i distruge pe acești oameni este necesară instituirea unui nucleu militarizat al statului – sub forma unui partid, a unui comitet sau chiar a unei armate care nu se mai obosește să își ascundă interesul militar. Acest nucleu va deține puterea absolută și va acționa în afara legii. Legea însăși va fi înlocuită cu o versiune Potemkin și va fi invocată ori de câte ori va fi necesar să li reamintească oamenilor de scopul suprem care le ordonează existența. Legea Potemkin nu va fi timidă și retrasă, cum este legea în țările civilizate, unde există tocmai pentru a reduce la minimum propria ei invocare. Ea va fi o caracteristică proeminentă și omniprezentă a societății, continuu invocată și etalată pentru a impregna toate acțiunile partidului conducător cu un aer incontestabil de legitimitate. „Avangarda revoluționară“ va fi mai prolifică în forme legale și ștampile oficiale decât regimurile pe care le înlocuiește, iar milioanele de oameni trimiși la moarte vor primi un document impecabil în care se va menționa că sfârșitul lor a fost decis în mod drept, printr-un decret

oficial. În acest fel, noua ordine va fi deopotrivă complet nelegiuită și perfect acoperită de lege[34].

Ofensiva începe cu determinarea grupului, a clasei sau a rasei culpabile. Este ales un grup marcat de succesul său anterior, căruia îi vor fi răpite roadele. Acestea fie vor fi distruse, fie vor fi împărțite între învingători. Membrii grupului vor fi umiliți și vor fi reduși la un gen de condiție animală cu scopul de se a dovedi amploarea fostei lor îngâmfări. Gulagul și lagărele de concentrare decurg, așadar, în chip natural din confiscarea puterii. Lagărele îi transformă pe deținuți în gunoi uman, arătându-le astfel că sunt nedemni de privilegiile de care se bucurau înainte. Impulsul utopic nu se mulțumește cu faptul că victimele sunt văduvite de bunurile lor lumești, ci vrea să le văduvească de umanitatea lor, pentru a arăta că nu au meritat să dețină nici măcar o mică parte din resursele pământului și că moartea lor nu este cu nimic mai regretabilă decât moartea unui parazit. Exemplară în acest sens a fost umilirea Mariei Antoaneta, regina Franței, care a fost acuzată de toate crimele posibile, inclusiv de incest, pentru a fi înfățișată ca nefăcând parte din categoria oamenilor normali[35]. Această umilire a victimelor este și o dovadă a virtuții transcendentale a speranțelor pe care ele le împiedică să se îndeplinească. Într-un anumit sens, care are de-a face mai mult cu gândirea religioasă decât cu cea politică, victima sacrificială purifică imaginea utopiei; iar această purificare trebuie primenită la nesfârșit[36].

Negarea dreptului la replică este unul dintre semnele distinctive ale sofismului utopiei. Aceia care împiedică venirea împărăției de o mie de ani își poartă vina pe chip; însăși existența lor este cauza pentru care utopia întârzie. Iar utopiștii cred acest lucru, cu toate că ei știu în sufletul lor că utopiile sunt prin natura lor „întârziate“. Distanța de la acuzație la vină nu mai există. De aici și importanța crimelor noi, adesea inventate, care denumesc mai mult o condiție existențială decât o fărădelege anume. „Ești evreu/ burghez/ chiabur.“ „Da, recunosc acest lucru“. „Care e scuza ta atunci?“

Însă cei care își fundamentează domnia pe utopie nu își vor găsi niciodată liniștea în lumea pe care o creează. Vor fi asemenea puritanilor în definiția lui H.L. Mencken, adică vor trăi cu „teama neliniștitoare că cineva, undeva ar putea fi fericit“. Vor suspecta că utopia a fost deja infirmată. Că unii oameni trăiesc după vechiul mod de viață, exprimându-și energiile, bucurându-se de succese și înfăptuind pacea și fericirea cu care ar fi trebuit să se desfete doar în acel viitor ireal, în care conflictele nu mai există, iar omenirea este una. Partidul conducător va scruta neobosit buruienile hărniciei omenești, primele lăstare fragede ale proprietății, încercările timide ale oamenilor de a se dezvolta în micile lor „plutoane“. Partidul nu va fi niciodată convins că imigranții, evreii, burghezia, chiaburii sau alții au fost îngenunchiați definitiv. Va fi bântuit de gândul că, pentru fiecare ins omorât, un altul va veni să îi ia locul. Va fi obligat să confişte nu doar economia liberă, ci și cluburile, societățile, școlile și bisericile, care erau înainte uneltele naturale ale reproducerii sociale. Pe scurt, utopia, odată ajunsă la putere, se va îndrepta singură către statul totalitar.

Sigur că utopiștii inițiali vor muri, cei mai mulți dintre ei prinși în mașinăria pe care au construit-o pentru a-i distruge pe alții. Unul sau doi vor deceda, poate, din cauze naturale, cu toate că o lecție plăcută a istoriei recente este descoperirea că aceștia sunt

foarte puțini la număr. Într-un final, mașinăria va funcționa pe pilot automat cu software-ul osificat în hardware. Acesta este stadiul final al totalitarismului – un stadiu la care iacobinii sau naziștii nu au ajuns, însă comuniștii din zilele noastre da. În această stare, pe care Václav Havel s-a aventurat să o numească „posttotalitară“, mașinăria se conduce singură, fiind alimentată de propria distilare impersonală a ideii originare. Cum spunea Havel, oamenii învață să „trăiască în minciună“ și își văd de trădările lor zilnice cu conștiința rutinei, plătindu-și datoria față de mașinărie și sperând că cineva, undeva, va ști cum să o oprească[37].

Extrema totalitară nu este nici singura și nici cea mai naturală consecință a sofismului celui mai bun caz sau a sofismului că ne naștem liberi. Însă prezența ei subliminală stă la baza unui alt sofism asupra căruia mă voi opri acum, care ilustrează cât de subțire este linia ce desparte speranța fără scrupule de dorința resentimentară de a distruge „dușmanii“ speranței.

---

24. Aurel Kolnai, *The Utopian Mind and Other Papers*, Francis Dunlop (ed.), Londra, 1995.

25. Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago, 1987. Modul straniu al lui Voegelin de a exprima această teză a dat naștere strigătului popular: „Nu imanentizați eschatonul“ – cu alte cuvinte, nu încercați să aduceți raiul pe pământ.

26. Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Londra, 1972, p. 248

27. Aurel Kolnai, *op. cit.*, p. 70.

28. Vezi Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. 1, Paris, 1960. Este semnificativ faptul că volumul al doilea al acestei lucrări nu a mai apărut.

29. *Idem*, *Between Existentialism and Marxism*, tr. J. Matthews, Londra, 1974, p. 109.

30. *Le testament de Sartre*, Michel-Antoine Burnier (ed.), Paris, 1984.

31. „*Vidi e conobbi l'ombra di colui / che fece per viltade il gran rifiuto“ – Infernul*, cântul 3. Nu știm la cine se referea Dante – poate la Pilat din Pont. Însă acuzația de lașitate este relevantă. [„Şi-aici pe mulţi îi cunoscui şi iată / privind văzut-am bine… umbra cui fugi, de laş, de marea slujbă dată“ – Dante, *Divina Comedie*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 81 – n. tr.]

32. Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution*, 1790 [trad. rom.: *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, Nemira, București, 2000 – n. tr.]; François-René de Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 1833, cartea a V-a [trad. rom.: *Memorii de dincolo de mormânt*, Albatros, Cluj-Napoca, 2002 – n. tr.]; Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, 1856 [trad. rom.: *Vechiul regim și Revoluția*, Nemira, București, 2000 – n. tr.].

33. Michel Foucault, *Le mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, 1966 [trad. rom.: *Cuvintele și lucrurile: O arheologie a științelor umane*, tr. Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, Univers, București, 1996 – n. tr.].

34. Whittaker Chambers (*Witness*, New York, 1952) a făcut aceeași observație cu privire la organizaţiile comuniste din America și din alte părți, aflate sub ordinele Uniunii Sovietice. Orice crimă putea fi îngăduită, însă bucata de hârtie și ștampila de cauciuc erau nelipsite, căci între permisiune și ordin nu era în fond nici o diferență.

35. Vezi relatarea tragică a nimicirii reginei în Antonia Fraser, *Marie Antoinette*, Londra, 2001.

36. Aspectul religios al acesteia a fost evidențiat de René Girard, în *La violence et le sacré*,

Paris, 1972 [trad. rom.: *Violența și sacrul*, tr. Mona Antohi, Nemira, București, 1995 – n. tr.], și în *Le bouc émissaire*, Paris, 1980 [trad. rom.: *Țapul ispășitor*, tr. Theodor Rogin, Nemira, Bucureşti, 2000 – n. tr.]. Ideile lui Girard sunt relevante în cazul Mariei Antoaneta. Mă voi întoarce la ele în capitolul X, unde, sper eu, semnificația lor va deveni clară.

37. Václav Havel, „The Power of the Powerless“, 1978, disponibil în mai multe colecții ale eseurilor lui Havel.

V
SOFISMUL SUMEI NULE

În încercarea de a evita dezamăgirea, nu doar utopiștii caută „inamicul din interior“. Și optimiștii dedicați, odată ajunși în fața eșecului – fie că este vorba de un eșec personal sau de eșecul planurilor lor pentru îmbunătățirea condiției umane –, trec printr-un proces de compensare, menit să le salveze planul prin găsirea acelei persoane, clase sau clici care l-a dejucat. Iar această persoană, clasă sau clică este aleasă pentru a fi condamnată pe baza semnelor succesului său. Dacă eu nu am reușit este din cauză că altul a avut succes – acesta este raționamentul strategic pe care eu îmi pot construi salvarea propriilor speranțe. Acest gând își are echivalentul său printre utopiști, care știu că speranțele lor sunt imposibile, dar le nutresc tocmai din acest motiv. Și utopiștii simt nevoia să pedepsească o lume care a înflorit fără ajutorul lor și a cărei reușită este, astfel, o mustrare la adresa incapacității lor de a o distruge.

Ideea poate fi exprimată și în alt mod: fiecare pierdere a mea este câștigul altuia. Toate câștigurile sunt plătite de cei care pierd. Societatea este, așadar, un joc cu sumă nulă în care costurile echilibrează beneficiile, iar câștigurile învingătorilor „determină pierderile păgubașilor“.

Sofismul sumei nule a stat la baza gândirii socialiste încă de la scrierile lui Saint-Simon. Însă formula clasică și-a găsit-o în teoria plusvalorii a lui Marx. Această teorie arată că profitul capitalistului este un bun confiscat de la forța de muncă care lucrează pentru el. Cum toate câștigurile provin din muncă, o parte din valoarea pe care o produce muncitorul este reținută de capitalist sub formă de profit („valoarea surplusului“). Muncitorul este recompensat cu un salariu suficient doar pentru a-și „reproduce puterea de muncă“. Însă „valoarea surplusului“ este reținută de capitalist. Pe scurt, profitul din mâinile capitalistului reprezintă pierderi ale muncitorului – o confiscare a „orelor de muncă neplătite“.

Această teorie nu mai are mulți adepți astăzi. Orice am crede despre economia de piață, suntem cu toții convinși de faptul că nu toate tranzacțiile sunt jocuri cu sumă nulă. Contractele consensuale aduc beneficii ambelor părți: altfel, ce motiv ar avea contractanții să le accepte? Acest lucru este valabil pentru salarii, așa cum este valabil pentru orice alt contract de vânzare. Pe de altă parte, ideea sumei nule rămâne o componentă puternică a gândirii socialiste, un adăpost încercat și solid în fața provocărilor realității. Pentru un anumit gen de temperament, înfrângerea nu este niciodată acceptată ca atare, ci este

înfrângere în fața altora care, adesea, acționează împreună ca membri ai unei clase, ai unui trib, ai unei conspirații sau ai unui clan. De unde și plângerile fără răspuns ale socialiștilor, care nu ar admite niciodată că cei săraci se bucură totuși de averea celor bogați. În ochii socialistului, nedreptatea este dovedită în mod concludent de inegalitate, așa că simpla existență a claselor bogate justifică planurile de redistribuire a averilor acesteia către „perdanți“ – o schemă care exemplifică un alt sofism despre care voi vorbi într-un capitol viitor.

Nu toți optimiștii sunt socialiști. Atunci când planurile oricui sunt dejucate, consolarea poate fi găsită în sofismul sumei nule; acesta ne spune că, dacă există o pierdere, cineva are de câștigat de pe urma ei. Poate că cel mai important domeniu în care s-a exprimat acest sofism în ultimii ani este cel al relațiilor internaționale, în special al relațiilor dintre statele dezvoltate și cele în curs de dezvoltare; acest exemplu merită să fie reliefat pentru că ilustrează foarte clar modul și circumstanțele tipice în care funcționează sofismul sumei nule.

Totul a început ca o consecință imediată a celui de-al Doilea Război Mondial. Atunci, marile puteri occidentale fie și-au pierdut coloniile, fie erau pe cale să renunțe la ele. Demograful și economistul Alfred Sauvy a introdus, în 1952, termenul „lumea a treia“ sau *Tiers Monde*, care a fost politizat ulterior de Nehru pentru a revendica o identitate internațională comună tuturor statelor postcoloniale care nu făceau parte din nici unul dintre blocurile antagonice de putere[38]. Începând de atunci, lumea a treia a fost tratată ca o entitate unică, iar problemele ei sociale și economice au fost puse pe seama succesului și liniștii relative de care se bucurau statele vestice. „Tiermondismul“ a apărut ca o filozofie sistematică al cărei rol era să justifice acțiunile criminale ale regimurilor postcoloniale. Potrivit susținătorilor acestui fenomen, fostele colonii ale puterilor europene trebuiau eliberate din relațiile de dependență postcoloniale și, drept compensație pentru suferința pricinuită de stăpânirea colonială, se cuvenea să li se facă o injecție de capital, urmând ca apoi „să se descurce“ singure. Unele au reușit acest lucru – în special India, Malaysia și „Tigrii Asiatici“[39]. Dar multe altele au eșuat, în ciuda investițiilor imense făcute în baza politicilor optimiste; iar funcţia tiermondismului a fost să se asigure că puterile occidentale sunt învinuite pentru asta.

Raportul Brandt din 1980 a identificat problema în termenii bine cunoscuți ai teoriei sumei nule[40]. „Sudul“ (după cum erau numiți perdanții) rămăsese în urmă pentru că ducea lipsă de resurse și nu putea ține pasul cu puterea de cumpărare a Nordului. Soluția a fost una keynesiană, de „transfer de resurse de la nord la sud“. Raportul susținea că acest transfer ar stimula dezvoltarea națiunilor pauperizate, întreținându-le puterea de cumpărare și asigurând, astfel, supraviețuirea sistemului internațional care depindea, în fond, de capacitatea și de voința lor de a face comerț. Radicalii au respins Raportul Brandt, în care au văzut o dovadă a naturii cinice a capitalismului internațional, care propune să se reformeze doar cu scopul de a se salva pe sine, doar prin metode care garantează persistența inegalităților pe care se bazează[41]. Optimiștii de rând l-au acceptat drept soluția la o problemă la care nu exista o altă rezolvare pașnică.

Cu toate acestea, din 1971, a început să se facă simțită o notă de pesimism rezervat. P.T. Bauer și Basil Yamey au arătat că un transfer de resurse către lumea a treia este nociv

pentru ambele părți; el ar servi doar perpetuării tiraniei locale și distrugerii stimulentelor locale de creștere economică[42]. După cum au arătat ei, „să îi sprijini pe conducători bazându-te pe sărăcia supușilor lor înseamnă să răsplătești, de fapt, politicile care produc sărăcire“. Marele pesimist irakian Elie Kedourie a mers și mai departe susținând că, în măsura în care triumfă, „lupta de eliberare națională“ marchează nu începutul, ci sfârșitul creșterii economice, precum și dispariția binefacerilor administrației coloniale[43]. Poate că argumentele acestor gânditori nu sunt corecte – cu toate că istoria a dus la o largă acceptare lor, iar pledoaria curajoasă a Dambisei Moyo a făcut ca oamenii să le aprobe mai ușor[44]. Însă important este faptul că ele conțin o respingere a sofismului „sumei nule“ și o acceptare a faptului că profitul unui agent nu rezultă în mod necesar din pierderile altuia.

Pe de altă parte, „experții“ în dezvoltare economică de la sfârșitul mileniului al doilea s-au arătat tot mai cuceriți de tiermondism. Viziunea lor era că statele în curs de dezvoltare fie aveau creștere economică și cereau doar ajutor sub formă de „venituri de amorsare“ din partea statelor bogate; fie, dacă nu aveau creștere economică, cauza era moștenirea colonialismului care nu permisese formarea unei industrii și a unei piețe indigene. În mod câtuși de puțin surprinzător, ambele poziții au fost adoptate cu entuziasm de lideri africani precum Robert Mugabe, care și-au întins nerăbdători mâinile după subvenții, dar au continuat să învinuiască puterile coloniale pentru sărăcirea cetățenilor lor. Experților nu li s-a părut important faptul că aceste subvenții intrau în conturile băncilor elvețiene, la care doar liderii africani aveau acces. Ceea ce îi interesa pe ei era să găsească o explicație pentru eșecul acestor state.

Sofismul sumei nule a reprezentat salvarea nu numai pentru Mugabe și pentru cei asemenea lui, ci și pentru entuziaștii care i-au sprijinit. Eșecul din Africa era consecința succesului din altă parte. Sărăcia Africii postcoloniale era rezultatul direct al bogăției acumulate de puterile europene prin coloniile lor. Așa s-a perpetuat doctrina conform căreia popoarele africane nu au nevoie de legi, de instituții sau de educație – de care avuseseră parte în timpul regimurilor coloniale (chiar dacă într-o formă brutală și sumară) –, ci doar de bani, iar banii ar fi o justă compensație pentru bunurile confiscate de colonialiști. O perspectivă total întoarsă pe dos a devenit astfel normă. Puterile occidentale urmau să înceteze să mai ofere singurul lucru care a adus un beneficiu Africii – guvernarea – și să asigure, în schimb, singurul lucru care îi garanta ruina – banii. Prin natura situației, acești bani puteau fi cheltuiți doar în Occident, ei recompensau elitele corupte și distrugeau stimulentele pentru producția autohtonă.

Tiermondismul este doar un exemplu între multe altele al felului în care sofismul sumei nule este folosit pentru a pune sărăcia pe seama avuției, reușind în același timp să apere iluziile politice și să le găsească câte un „dușman“ util. Într-adevăr, poate că unul dintre cele mai interesante aspecte ale sofismului sumei nule este că permite apariția resentimentelor transferabile. Dacă tu mă rănești, îmi dai un motiv de nemulțumire: eu vreau dreptate, răzbunare sau cel puțin să îți ceri iertare și să încerci să repari greșeala comisă față de mine. Această situație neplăcută ne privește doar pe noi doi și ar putea deveni un prilej de apropiere dacă am face pașii corespunzători. Logica sumei nule nu este așa. Aici nemulțumirile nu apar dintr-o ofensă, ci din dezamăgire. Această logică ne

împinge să căutăm un succes contrastant asupra căruia să ne transferăm resentimentul. Şi, abia atunci când îl găsim, ne putem demonstra nouă înşine că succesul celuilalt este cauza eşecului nostru. Cei care îşi pun speranţele într-un viitor binecuvântat vor sfârşi adesea prin a acumula resentimente transferabile, pe care le vor purta cu ei, pregătiţi să le pună pe seama oricărei stări de mulţumire observate, şi vor susţine că eşecul lor este rezultatul succesului celorlalţi, pentru că, altfel, ar fi ceva de neînţeles.

Resentimentele transferabile sunt normale în rândul adolescenţilor care, în efortul lor de a se elibera de familie, biserică şi şcoală, vor antipatiza nediscriminatoriu pe oricine şi orice le impune ascultare. În lumea politicii internaţionale, însă, descoperim că resentimentele transferabile tind să aibă o ţintă comună – Statele Unite ale Americii –, ale cărei reuşite în atât de multe domenii atrag ostilitate din partea celor care eşuează în domeniile lor. După părerea mea, aceasta este una dintre cauzele (deşi nu singura, după cum voi arăta mai târziu) antiamericanismului zilelor noastre. America se evidenţiază ca o ţintă şi „şi-o cere“ în mod manifest, pentru că este cea mai mare economie a lumii, cea mai mare putere militară, cea mai bogată sursă de credinţă, speranţă şi caritate – cu alte cuvinte, este cea mai bună în orice privinţă. Resentimente care cresc în locuri îndepărtate, printre oameni care nu au avut nici un contact cu America, se vor îndrepta foarte repede către această ţintă, prea mare şi prea evidentă pentru a putea fi ratată. Iar sofismul sumei nule întregeşte raţionamentul.

Grecii credeau că omul atrage mânia divină dacă păşeşte prea hotărât peste pragul mediocrităţii îngăduite de zeii invidioşi – iar aceasta era vina mândriei (*hybris*). Datorită credinţei lor, grecii îşi puteau trăi resentimentele fără să se simtă vinovaţi. Îşi puteau trimite elitele în exil sau le puteau condamna la moarte crezând că astfel nu fac decât să ducă la îndeplinire voinţa zeilor. Marele general Aristide, căruia i se datorează în bună măsură victoria în faţa persanilor de la Maraton şi Salamina, poreclit „cel Drept“ datorită devotamentului şi a conduitei sale exemplare, a fost ostracizat şi exilat de către cetăţenii Atenei. Se povesteşte că un votant analfabet care nu îl cunoştea pe Aristide s-a dus la el şi, dându-i ostraconul pe care urma să voteze, l-a rugat să scrie numele „Aristide“. Acesta l-a întrebat dacă Aristide îi făcuse vreun rău. „Nu, a răspuns el, nici măcar nu îl cunosc, dar m-am săturat să aud pretutindeni cum i se spune cel Drept“. Iar Aristide, fiind drept, şi-a scris numele pe ostracon.

Antiamericanismul nu are aceeaşi scuză religioasă care înlesnea resentimentele atenianului de rând; dar nici nu are nevoie de ea. Mulţumită libertăţii din America, orice infracţiune poate fi descoperită cu uşurinţă şi făcută publică. Orice crimă care serveşte cauza antiamericană poate fi descoperită rapid şi adăugată la rechizitoriu. Presupunând că ocoleşti orice judecată comparativă, nici nu îţi vei da seama că resentimentele tale nu incriminează America, ci propria-ţi persoană.

Oriunde înfloreşte antiamericanismul, vei găsi şi un resentiment transferabil, care ocoleşte cunoaşterea de sine pe această cale sigură. Antiamericanismul eurocraţilor este legat de neputinţa Uniunii Europene de a inspira acea loialitate care îi uneşte pe americani şi nu are mai deloc de-a face cu prezenţa Americii în lume. Antiamericanismul socialiştilor nu are ca sursă relele capitalismului american, ci faptul că exemplul american le respinge filozofia. În acest sens, puţine exemple din literatura marxistă sunt mai comice

decât scrierile din exil ale școlii de la Frankfurt – în special cele ale lui Adorno și Horkheimer, care, ajunși în California, s-au lovit de imaginea scandaloasă a unei clase muncitoare nealienate. Adorno a hotărât să risipească iluzia producând o mulțime de nonsensuri bombastice, menite să arate că americanii sunt pe atât de alienați pe cât le cere marxismul să fie, iar refrenul lor vioi și plin de viață este un produs „fetișizat“ care exprimă adâncimea subjugării lor spirituale față de mașinăria capitalistă[45]. Adorno a salvat în acest fel o generație întreagă de marxiști, arătându-le cum să dea vina pe America pentru că este o lume mai bună decât îngăduie filozofia lor.

Antiamericanismul își găsește mereu noi adepți, iar resentimentele care îl animă sunt mereu altele. Antiamericanismul islamiștilor se leagă de stabilitatea pe care o au americanii, care a dispărut din lumea musulmană, și nu are prea mult de-a face cu imoralitatea pe care o presupune *jāhiliyyah*[46] americană. Într-adevăr, majoritatea musulmanilor din America duc o viață liniștită, egală cu cea a oamenilor care nu le împărtășesc credința, și sunt bucuroși să se numească americani. Această situație este la fel de scandaloasă pentru un islamist precum ideea de clasă muncitoare nealienată pentru Adorno. De aceea, islamiștii își exprimă resentimentele față de Marele Satan cu un antagonism neostoit, mai puternic chiar decât cel al lui Adorno. Însă antagonismul lor nu ar trebui să ne facă orbi la faptul că resentimentele islamiștilor, ca mai toate resentimentele îndreptate împotriva Americii, sunt transferate asupra ei din cauze care nu au sau au prea puțin legătură cu America. În cei câțiva ani de când s-au extins peste tot în lume, resentimentele islamiste au fost îndreptate către hinduși și evrei, eretici și apostați, către guvernele democratice, comunitățile pașnice, către pasageri din trenuri și autobuze, către săteni care își trăiau viața după legea *shari'ah ori către* călugării care aveau grijă de ei (povestea mănăstirii Tibhirine în Algeria)[47]. Resentimentele i-au vizat atât pe criticii islamului (Theo Van Gogh, Ayaan Hirsi Ali), cât și pe simpatizanții săi (Naghib Mahfuz); au strigat sus și tare că islamul este religia păcii (Tariq Ramadan), provocând în același timp pe oricine să îndrăznească să susțină opusul[48]. Islamul i-a amenințat cu damnarea pe necredincioși, însă tocmai el s-a scindat atunci când sunniții și șiiții și-au disputat dreptul la o succesiune ce nu avea nici un sens în lumea în care trăim astăzi. Islamismul ilustrează perfect modul în care, prin transferarea resentimentului, poți evita costul înțelegerii lui, plătind însă prețul înfiorător al necunoașterii de sine.

Asta nu înseamnă că islamiștii radicali nu au niciodată dreptate în acuzațiile lor. Ei au dreptate cam la fel de des ca și Chomsky și cu un efect asemănător. În astfel de momente este greu să nu fii de acord cu ei. Câți dintre noi sunt perfect mulțumiți cu lumea pe care America a creat-o? Câți dintre noi nu își doresc ca imoralitatea mașinăriei culturale americane să fie cumva oprită? Dar nu aceasta e problema. O doză de pesimism judicios ne va aduce aminte că între libertate și abuzul de libertate există o legătură organică și că imoralitatea este prețul pe care îl plătim pentru libertatea politică. Musulmanii își doresc această libertate în aceeași măsură în care ne-o dorim și noi: ca să o obțină, ei emigrează cu milioanele din țările în care islamul este suveran către alte țări – America fiind refugiul ultim. Iar aceasta este sursa resentimentului. Islamul radical este izolat de lumea modernă: revelația și legea sunt interpretate ca eterne și neadaptabile, iar imaginea oamenilor care

prosperă trăind după alte coduri de conduită și nutrind alte aspirații reprezintă atât o ofensă, cât și o tentație irezistibilă pentru el. De aceea islamiștii au pretenții radicale, imposibil de îndeplinit, care există doar pentru a le afirma identitatea în loc să invite la dialog. Iar aceasta, cred eu, este natura antiamericanismului în forma sa curentă: o antipatie existențială, care nu poate fi rezolvată prin vreo reformă pentru că nu reprezintă un răspuns rațional la problemă. Este inversul recunoașterii eșecului.

Resentimentele transferabile care au vizat America se adună acum laolaltă în alianțe disonante care, dacă nu ar fi atât de distructive, ar fi chiar comice. Ken Livingstone, fostul primar radical al Londrei, a cărui viziune despre lume este o „colecție curcubeu“ de resentimente, i-a primit cu brațele deschise pe Hugo Chavez, președintele Venezuelei, și pe șeicul Yusuf al-Qaradawi, clericul egiptean radical care a promis distrugerea Israelului; Livingstone i-a primit cu brațele deschise pe activiștii pentru libertatea persoanelor gay, dar și pe învățătorii musulmani care doreau executarea acestora – toate în baza ideii că aceeași antipatie față de valorile tradiționale ale societăților occidentale este suficientă pentru a defini o cauză comună. Poziția europenilor de stânga este într-adevăr marcată de paradox, căci ei se aliază împotriva „maladiei americane“ cu oameni care, în orice moment, i-ar putea viza și pe ei. După cum știm din experiența nazistă și din cea sovietică, resentimentele transferabile își pot schimba ținta în orice moment, și cel mai bun lucru în privința lor este că se pot întoarce cu ușurință unele împotriva altora.

Persoanele prudente se vor întreba cum se poate trăi cel mai bine într-o lume a resentimentelor transferabile. S-ar putea ca aceste persoane să nu fie de acord cu Nietzsche că *resentimentul* este baza emoțiilor sociale. Însă îi vor recunoaște ubicuitatea, precum și tendința de a-și ațâța speranțele și împroșca veninul aplicând în folosul propriu sofismul sumei nule. După părerea mea, pesimismul judicios nu este nicăieri mai necesar decât în lupta cu acest sofism, pentru a-l împiedica să se așeze în locuri în care ar putea da emoțiilor noastre celor mai josnice o falsă spoială de credibilitate. Iar această nevoie este cu atât mai urgentă cu cât gândirea caracteristică sumei nule pare să apară în mod spontan în comunitățile moderne, pretutindeni unde se resimt efectele competiției și ale cooperării.

Sofismul sumei nule a fost la fel de important ca și sofismul că ne naștem liberi în justificarea politicilor revoluționare. Revoluția din Octombrie din Rusia nu a avut ca țintă doar guvernul Kerenski. Ea a țintit *persoanele de succes*, care au încercat și au reușit să iasă în evidență printre contemporanii lor. Indiferent de domeniu sau de instituție, cei din vârf au fost identificați, apoi expropriați, uciși sau trimiți în exil, în timp ce Lenin însuși supraveghea înlăturarea celor pe care îi considera cei mai buni[49]. Potrivit sofismului sumei nule, acesta era modul prin care viața celorlalți putea fi îmbunătățită. Același mod de gândire este exemplificat și de luarea în vizor de către Stalin a chiaburilor sau de persecutarea de către Hitler a evreilor, ale căror privilegii și proprietăți erau, în mintea lui, dobândite cu prețul păgubirii clasei muncitoare germane. În Franța postbelică, explozia de sentimente antiburgheze care a condus la scrieri precum *Saint Genet* a lui Sartre sau *Al doilea sex* a lui Simone de Beauvoir a urmat aceeași logică și a fost încorporată în filozofia *șaișoptiștilor* (*soixante-huitards*).

Însă, și dincolo de contextul revoluției, logica sumei nule are un rol important în protejarea falselor speranțe. Un exemplu pregnant este credința răspândită că egalitatea și

dreptatea sunt unul și același lucru. Sunt puțini cei care cred că, dacă Jack are mai mulți bani decât Jill, acesta este un caz de nedreptate. Însă, dacă Jack face parte dintr-o *clasă* bogată, iar Jill dintr-una săracă, atunci sofismul sumei nule intervine imediat pentru a-i convinge pe oameni că membrii clasei din care face parte Jack s-au îmbogățit pe seama clasei lui Jill. Aceasta este motivația din spatele teoriei plusvalorii a lui Marx. Este însă și unul dintre motivele dominante ale reformei sociale din zilele noastre, unul care compromite adevăratele revendicări în numele dreptății și le înlocuiește cu un substitut contrafăcut. Nu contează că Jack a muncit pentru averea sa, în timp ce Jill s-a complăcut în trândăvie; nu contează că Jack are talent și energie, în timp ce Jill nu posedă nici una dintre aceste calități; nu contează că Jack merită ceea ce are, în timp ce Jill nu merită nimic: pentru egalitarieni, singura întrebare importantă se referă la apartenența la o anumită clasă și la inegalitățile „sociale“ ce izvorăsc de aici. „Dreptul“ sau „meritul“ sunt noțiuni care nu încap în acest tablou; egalitatea singură definește scopul. Așa a apărut o idee complet nouă de dreptate în politica modernă – o dreptate care are prea puțin de-a face cu ceea ce este just, cu meritul, cu răsplata sau pedeapsa și este complet separată de acțiunea și de responsabilitățile indivizilor. Acest concept nou al dreptății (despre care aș putea spune că nu este deloc un concept al dreptății) a guvernat reforma educațională în societățile occidentale, mai ales în Anglia, unde vechile resentimente de clasă și-au făcut auzită vocea în Parlament și și-au găsit o țintă clară în școli. Merită să ne gândim la acest exemplu pentru că el ilustrează cât de imposibilă este evadarea din logica sumei nule atunci când falsele speranțe și resentimentele transferabile se alimentează unele pe altele.

Eu provin dintr-o familie săracă, iar părinții mei nu au avut nici posibilitatea și nici dorința de a investi bani în educația mea. Însă am avut norocul să fiu admis la o școală locală cu profil de limbi clasice, iar de acolo mi-am putut croi, prin muncă, drumul până la Universitatea Cambridge și apoi către o carieră academică. Școala mea, ca multe altele, era gândită după modelul școlilor publice, cu același curriculum, același stil și cam aceleași obiceiuri. Scopul ei era să le ofere elevilor aceleași oportunități pe care le-ar fi avut dacă părinții lor ar fi fost bogați. Iar în această privință a fost o școală de succes. Cei care au fost îndeajuns de norocoși încât să fie admiși la școala regală High Wycombe au avut parte de cea mai bună educație existentă la vremea aceea, iar dovada în acest sens este că doar Eton avea mai mulți absolvenți admiși la colegiile din Cambridge decât High Wycombe.

Nu dreptatea este cea care le-a oferit tinerilor din medii defavorizate această oportunitate, nici nu ar fi fost o nedreptate dacă ei nu ar fi avut parte de ea. Aceste școli sunt rezultatul unei îndelungate tradiții a instituțiilor caritabile (școala noastră a fost fondată în 1542), iar ele au fost, în cele din urmă, integrate în sistemul educațional. Însă, în mod clar, o procedură care îi ajută pe unii să reușească le provoacă altora eșecul: deci sofismul sumei nule se menține. Această procedură generează, așadar, un sistem educațional cu „două straturi“, în care învingătorii se bucură de toate oportunitățile, iar perdanții sunt lăsați pe marginea drumului, „nenorociți pe viață“. Cu alte cuvinte, succesul unor persoane este plătit cu eșecul altora. Dreptatea presupune ca oportunitățile să se egalizeze. Așa apar mișcarea pentru învățământul universal, ostilitatea față de specializarea pe filiale și reducerea importanței examinărilor, cu scopul de a preveni

apariția sau reproducerea „inegalităților“ în sistemul educațional de stat.

E simplu să asiguri condiții egale în educație: este suficient să înlături toate oportunitățile pentru a răzbi și astfel nici un copil nu va mai reuși să învețe nimic. Pentru observatorul cinic, acest lucru s-a întâmplat deja. Scopul meu nu este să îmbrățișez cinismul, cu toate că el a fost exprimat în repetate rânduri de-a lungul anilor, după ce Anthony Crosland și Shirley Williams, miniștri ai educației în guvernele laburiste, au pornit să distrugă școlile de limbi clasice[50]. Vreau doar să ilustrez, printr-un exemplu uluitor, sofismul sumei nule în acțiune. Un sistem care le oferea copiilor din medii defavorizate o oportunitate să răzbească doar prin talent și hărnicie a fost distrus pe simplul motiv că a creat o falie între succes și eșec. Este în mod evident o tautologie că testele diferențiază succesul de eșec și este neverosimil că dreptatea ar cere eliminarea acestor diferențe. Însă noul concept al dreptății „sociale“ a venit în ajutorul egalitarienilor, permițându-le acestora să-și prezinte răutatea față de persoanele de succes ca pe o încercare de a obține dreptatea în numele celorlalți.

O doză de realism le-ar fi reamintit tuturor că ființele umane sunt diferite, iar un copil care nu e bun la ceva poate fi foarte bun la altceva. Doar un sistem educațional divers, cu examinări bine construite și riguroase, i-ar putea ajuta pe copii să își descopere talentul, priceperea sau vocația corespunzătoare abilităților lor. Logica sumei nule, care vede în succesul educațional al unui copil eșecul altuia, obligă educația să se desfășoare după un tipar nepotrivit. Copilul care eșuează la latină s-ar putea descurca la muzică sau la metalurgie; copilul care nu reușește să intre la o universitate ar putea fi un bun ofițer în armată. Cu toții știm acest lucru, care este la fel de adevărat dacă ne referim la educație sau la piețe – nici una, nici celelalte nu sunt jocuri cu sumă nulă. Totuși așa pare atunci când oamenii investesc false speranțe în ideea utopică a unei „educații pentru egalitate“. Rutina politicienilor și a experților în educație este să vâneze locurile de elită – Oxbridge-ul, școlile publice, școlile de limbi clasice, școlile confesionale –, să le penalizeze sau să le închidă. În felul acesta, ne arată sofismul, ceilalți vor avea de câștigat, iar noi vom avea în sfârșit un sistem educațional care se va conforma cerințelor „dreptății sociale“.

În penultimul capitol voi aborda întrebarea mai profundă despre cum ar putea o persoană precaută să trăiască în lumea actuală – în care resentimentele ne lovesc din toate părțile, iar succesele și libertățile de care ne bucurăm în Occident au devenit ținta unei noi dezamăgiri radicale. Însă, înainte de a mă întoarce la această temă, trebuie să mai cercetez câteva sofisme pentru ca cititorul să își poată forma o imagine de ansamblu despre abundența de resurse intelectuale pe care le folosesc oamenii în încercarea de a adapta realitatea la dorințele lor, evitând astfel testul dur al rațiunii, care le cere să își adapteze dorințele la realitate.

---

38. Sauvy a comparat în mod deliberat lumea a treia cu „Starea a Treia“ (*Third Estate*) din pragul Revoluției Franceze: „*Car enfin ce Tiers Monde, ignoré, exploité, méprisé comme le Tiers État, veut, lui aussi, être quelque chose.*“ [„Pentru că în sfârșit această lume a treia, ignorată, exploatată, disprețuită precum Starea a Treia, vrea și ea să fie ceva.“ – n. tr.] *L’Observateur*, 14 august 1952 (parafrazându-l pe abatele Sieyès).

39. Coreea de Sud, Taiwan, Singapore și Hong Kong (n. tr.).

40. Raportul Comisiei Independente pentru Dezvoltare Internațională, condusă de Willy Brandt, publicat la New York în 1980.

41. Vezi, de pildă, Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, vol. 1, Londra și New York, 1974.

42. P.T. Bauer, *Dissent on Development*, Cambridge, MA, 1972.

43. Elie Kedourie, *The Crossman Confessions and Other Essays in Politics, History and Religion*, Londra, 1984.

44. Dambisa Moyo, *Dead Aid*, Londra, 2009.

45. Vezi Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, J.M. Bernstein (ed.), Londra, 1991.

46. Cuvântul islamic ce se referă la starea de ignoranță spirituală pe care Profetul a fost trimis să o înlăture.

47. Vezi John W. Kiser, *The Monks of Tibhirine: Faith, Love and Terror in Algeria, New York, 2002*.

48. Vezi Caroline Fourest, *Brother Tariq: The Doublespeak of Tariq Ramadan*, Londra, 2008.

49. Pentru o relatare a unui episod extraordinar, vezi Lesley Chamberlain, *The Philosophy Steamer*, Londra, 2006.

50. De exemplu, Kingsley Amis și alții au exprimat acest punct de vedere în „Articolele negre“ din educație, între care primul a fost *Fight for Education*, editat de C.B. Cox și A.E. Dyson, Londra, 1969.

VI
SOFISMUL PLANIFICĂRII

Sofismul planificării, la fel ca sofismul sumei nule, nu le este caracteristic doar optimiştilor. El se face simţit ori de câte ori o atitudine centrată în „eu“ îl înlocuieşte pe „noi“. Este răspunsul natural în faţa dificultăţilor colective, ivit în mintea tuturor celor care nu recunosc faptul că soluţiile consensuale la probleme colective nu sunt, de regulă, impuse, ci sunt descoperite în timp. Sofismul planificării constă în credinţa că putem înainta către scopurile noastre colective doar dacă adoptăm un plan comun, pe care îl ducem la îndeplinire sub conducerea unei autorităţi centrale, precum statul. Este eroarea de a crede că societăţile pot fi organizate precum armatele, cu un sistem de comandă de sus în jos şi cu un sistem de responsabilităţi de jos în sus, prin care se produce coordonarea celor mulţi în jurul unui plan gândit de cei puţini.

În sfera economică, acest sofism a fost expus de Mises, de Hayek şi de alţi membri ai şcolii austriece. Este important să reluăm argumentele lor înainte de a trece la aplicaţiile mai generale ale acestor argumente. Punctul de plecare a fost „dezbaterea privitoare la calculul economic“, iniţiată de Mises şi de Hayek ca reacţie la ideea economiei planificate, propusă de socialişti. Răspunsul şcolii austriece se concentrează în jurul a trei idei principale. În primul rând, activitatea economică a oricărei persoane depinde de cunoaşterea dorinţelor, a nevoilor şi a resurselor celorlalte persoane. În al doilea rând, această cunoaştere este dispersată în societate, ea neaflându-se în posesia unui singur individ. În al treilea rând, mecanismul preţului ce rezultă din liberul schimb de bunuri şi servicii face accesibilă această cunoaştere – nu ca un conţinut teoretic, ci ca o invitaţie la acţiune. Într-o economie liberă, preţurile oferă soluţia la nenumărate ecuaţii simultane care proiectează cererea individuală pe oferta disponibilă. Pe de altă parte, dacă preţurile sunt fixate de o autoritate centrală, atunci ele nu mai oferă nici o referinţă, nici pentru raritatea unei resurse, nici pentru dimensiunile cererii pentru ea. O informaţie economică crucială, existentă într-o economie liberă ca un bun comun, este astfel distrusă. De aceea, atunci când preţurile sunt fixate din afară, economia fie clachează – cozile, blocajele şi lipsurile înlocuind ordinea spontană a distribuţiei –, fie este înlocuită de o economie subterană în care bunurile sunt schimbate la preţul lor real – adică la preţul pe care oamenii sunt dispuşi să îl plătească pentru ele[51]. Acest rezultat a fost confirmat cu prisosinţă de experienţa economiilor socialiste, cu toate că argumentul în favoarea lui nu este empiric, ci *a priori*. El are la bază vederi filozofice generale despre informaţia produsă şi dispersată

la nivel social. Este de fapt o apărare rezonabilă a autenticei persoane întâi plural împotriva așa numitei „raționalități“ a „eului“ colectiv – o apărare pe care o vedem, în alți termeni, și la Burke, care susținea cauza tradiției împotriva „rațiunii“ Revoluției Franceze, sau la Oakeshott, care apăra asocierea civică împotriva „asocierii antreprenoriale“ guvernate de planuri și scopuri[52].

Teza importantă a argumentului este că prețul unui bun comunică o informație economică reală numai dacă economia este liberă. Doar în condiții de liber schimb bugetele consumatorilor individuali intră în ceea ce am putea numi procesul epistemic care distilează, sub forma prețului, soluția colectivă la problema economică comună – aceea de a ști ce anume să produci și ce anume să ceri în schimb. Orice încercare de a perturba acest proces, controlând fie oferta, fie prețul unui produs, va duce la o restrângere a cunoașterii economice, căci această cunoaștere nu este conținută într-un plan, ci doar în activitatea economică a agenților liberi, care produc, comercializează și fac schimb de bunuri potrivit legilor cererii și ofertei. Economia planificată, care propune o distribuție rațională în locul distribuției „aleatorii“ pe care o operează piața, distruge informația de care depinde buna funcționare a unei economii. Ea își subminează, prin urmare, propriul bazin de cunoaștere. Proiectul se prezintă drept rațional; însă el nu este câtuși de puțin rațional pentru că depinde de o cunoaștere ce nu apare decât în condiții pe care el le distruge.

Un corolar al acestui argument este că tipul de cunoaștere economică conținut în prețuri trăiește în sistem, este produs de activitatea liberă a nenumărați agenți raționali și nu se poate traduce într-un set de propoziții ori în mai multe premise ce pot fi introduse într-un soi de dispozitiv automat de rezolvare a problemelor. Este posibil ca școala austriacă să fi fost prima care a înțeles că activitatea economică are logica specifică a acțiunii colective, în care răspunsul unei persoane modifică baza de informații a alteia. Din această înțelegere s-a dezvoltat știința teoriei jocurilor, creată de von Neumann și Morgenstern ca prim pas pentru explicarea piețelor și continuată astăzi ca o ramură a matematicii cu aplicații în toate ariile vieții sociale și politice.

Acest argument puternic poate fi extins în alte domenii – de pildă, pentru a justifica apariția spontană a legilor în curțile de drept comun sau a sistemului de asigurări de sănătate în spitale private și asociații de caritate. În orice domeniu în care există interese comune și nevoia de cooperare există și o diferență între ordinea planificată și ordinea mâinii invizibile. Doar foarte rar, și în condiții speciale, ordinea planificată dă rezultatele așteptate sau respectă principiile elementare ale raționalității practice colective. Și, cu toate acestea, lumea în care trăim este tot mai mult supusă planurilor birocraților și idealiștilor, care cred că ne pot oferi atât scopuri colective, cât și mijloace pentru atingerea lor. O doză de pesimism este necesară tocmai pentru a evalua aceste planuri, pentru a sublinia că nici un plan nu rezistă prea mult dacă oamenii sunt liberi să îl încalce și că orice plan va fi zădărnicit dacă executarea lui depinde de o informație pe care chiar el o distruge. A treia lege a politicii formulată de Conquest ne spune că modul cel mai simplu de a explica comportamentul unei organizații birocratice este să presupunem că este controlată de o cabală a dușmanilor ei. Acesta este un mod limpede de a descrie rezultatul previzibil al sofismului planificării – și anume că lucrul intenționat nu va fi niciodată

realizat, iar în scurt timp el va deveni irelevant pentru cei însărcinați să îl realizeze.

Este evident că sofismul planificării joacă un rol important în viziunea utopică despre lume pe care am descris-o în capitolul IV. Însă el nu îi afectează doar pe utopiști. Poate cea mai puternică exemplificare a sofismului planificării în lumea de azi și poate cea mai semnificativă mostră de nebunie instituționalizată la care asistă lumea liberă în prezent este Uniunea Europeană. Se cuvine să cercetăm acest experiment al speranței care reprezintă o ilustrare vie a felului în care, prin însăși natura lor, planurile o iau razna distrugând tocmai informația de care au nevoie pentru a se realiza. În anii 1950 părea rezonabil, chiar imperativ, ca națiunile Europei să fie puse laolaltă pentru a preveni războaiele de felul celor care aproape distruseseră, în două rânduri, întregul continent. Noua Europă a fost concepută ca un plan multilateral – care urma să elimine sursele conflictului european și să așeze în inima ordinii continentale cooperarea în locul rivalității. Arhitecții proiectului european au crezut că mijloacele cele mai eficiente pentru a crea unitatea la care aspirau constau în standardizarea impusă printr-o autoritate centrală care avea ca scop, pe termen lung, unificarea. Acest scop este invocat în toate documentele procedurale drept unul către care avansăm inexorabil: o „uniune tot mai strânsă“ prin apel la care orice lege și orice reglementare este justificată ca parte necesară a planului. Drept urmare, națiunile Europei sunt prinse acum în capcana unei rețele tot mai extinse de reglementări care, prin impunerea unor politici fiscale și sociale vătămătoare, erodează avantajul economic pe care Europa l-ar avea în virtutea infrastructurii și a capitalului ei social.

Regimul standardizării vine cu o nouă formă de cvasiguvernare, care nu poate fi trasă la răspundere. Deciziile-cheie sunt luate de un mic comitet alcătuit din șefi de stat. Sarcina traducerii acestor decizii în reguli îi revine unui puternic centru administrativ în care carierele avansează independent de plan și, în orice caz, fără nici o idee despre cum s-ar putea realiza planul. Implementarea regulilor este încredințată statelor membre împreună cu costurile aferente. Iar întreg talmeș-balmeșul care este acest proces intră sub jurisdicția unei curți ce își pune puterea sa nedeterminată în slujba „uniunii tot mai strânse“, în ciuda faptului că aceasta a încetat de multă vreme să mai fie un țel realist și nici nu mai poate fi modificată sau amendată întrucât ea definește contururile planului.

Continentul nostru este într-o stare critică din punct de vedere economic, social și cultural. Economii de stat tributare pensiilor și programelor de asistență socială pe care nu le mai pot finanța; imigrația ostilă a acelor minorități care fie nu acceptă jurisdicția teritorială, fie neagă libertățile elementare pe care s-a construit sistemul nostru politic; impasul moralei iudeo-creștine și al moștenirii spirituale din care derivă legile noastre, sistemele noastre de educație și cultura noastră. În fața acestor desfășurări critice și a multe altora asemănătoare lor, vechiul proiect de integrare pare, într-adevăr, o diversiune, un mod prin care politicienii își fac de lucru cu soluții iluzorii sperând că problemele vor dispărea de la sine. S-a văzut acest lucru în tergiversarea fără rost cu care instituțiile europene au răspuns catastrofei din Bosnia. Se vede în strategia ultramediatizată a Uniunii Europene împotriva terorismului, în care propunerea cea mai concretă este să se creeze un „lexicon nonemoțional“ pentru a se discuta problema. Se vede în răspunsul Comisiei Europene față de decizia Rusiei de a stopa furnizarea gazelor naturale către vecinii săi,

care ne spune să „creăm o piață unică a energiei“ prin construcția de interconexiuni. Întregul proces de reglementare și dictatură pare să eșueze într-un tărâm fantasmagoric. Și totuși, el este un produs impecabil al planului și al metodei de implementare de sus în jos.

Efectul sofismului planificării se vede cel mai bine dacă ne uităm la încercările de a contracara efectul său centralizator. Ele vizează termenul „subsidiaritate“. Acest cuvânt, încorporat în tratatul de la Maastricht pentru a garanta de ochii lumii suveranitatea locală, face parte din gândirea socială a Bisericii Catolice și a fost inaugurat cu sensul curent de enciclica papei Pius XI din 1929[53]. Potrivit lui Pius XI, „subsidiaritatea“ cere ca deciziile să fie luate întotdeauna la nivelul cel mai de jos de către grupuri și comunități care răspund ele însele pentru ceea ce decid.

Termenul a fost preluat de economistul german Wilhelm Röpke, care, exilat fiind din Germania nazistă în Elveția, a fost uimit și impresionat să descopere o societate în multe sensuri opusă celei din care evadase[54]. A constatat că societatea elvețiană este organizată de jos în sus și că își rezolvă problemele la nivel local prin asocierea liberă a cetățenilor în acele „mici cantoane“ la care Edmund Burke făcuse un apel atât de pasionat în timp ce deplângea dictatura de sus în jos a Revoluției Franceze. Subsidiaritatea, în accepțiunea lui Röpke, se referă la dreptul comunităților locale de a lua decizii pe cont propriu, incluzând aici decizia de a delega o anumită chestiune unui for superior. Subsidiaritatea pune o frână absolută în fața puterilor centralizatoare, dându-le voie să intervină doar atunci când li se cere. Este modul prin care economia de piață poate fi reconciliată cu loialitățile locale și cu spiritul public pe care, altfel, ar putea să le erodeze. Este, pe scurt, numele unei economii care îl pune pe „noi“ înaintea lui „eu“ și recunoaște că ordinea socială și cea economică rezultă din negocieri tacite, ca produse secundare, și nu ca scopuri.

În UE, așa cum este ea acum, termenul „subsidiaritate“ nu denotă mijloacele prin care puterile sunt transferate de jos în sus, ci mijloacele prin care puterile sunt alocate de sus în jos. Uniunea Europeană și instituțiile ei decid unde încep și unde se termină puterile subsidiare, iar, prin faptul că pretinde să acorde puteri prin chiar cuvântul care le anulează, termenul „subsidiaritate“ învăluie întreaga idee a guvernării descentralizate în mister. Pentru eurocrați, guvernele naționale sunt autonome doar la nivel „subsidiar“, în condițiile în care instituțiile europene sunt singurele împuternicite să decidă care este acesta. Iată aici sofismul planificării: toate deciziile sunt legitime, cu excepția celor care contravin planului. Și numai gardienii planului știu care sunt acestea.

Între timp însă, scopul planului scapă din vedere: știe cineva cum să realizeze „uniunea tot mai strânsă“ care este cadrul liturgic al documentelor UE? Cum ar arăta ea dacă am realiza-o? Ar mai dori cei mai înflăcărați apărători ai ei să o pună în practică după ce ar vedea-o la față? Această expresie goală nu se traduce în nimic altceva decât în mai multe legi, în mai multe reguli, în mai mult guvern, în mai multă putere a centrului. Rezultatul este o pierdere masivă de informație – despre dorințele, nevoile și loialitățile oamenilor – de care depinde aplicarea planului. Planul își distruge propriul bazin de cunoaștere.

Fără a ne aventura prea mult în teoria politică, este, cu siguranță, acceptabil să spunem că, dacă există un motiv mai presus de oricare altul pentru a lăuda civilizația Europei, acesta constă în apariția pe continent a statului de drept în care legea este mai

presus de cei care o fac și îi trage la răspundere pentru ceea ce fac. „Împărăția legii, nu a oamenilor“ nu a fost inovația lui John Adams; este un ideal apărat încă din *Politica* lui Aristotel, un ideal implicit în *Institutele* și *Pandectele* lui Iustinian, un ideal la care gânditorii din Evul Mediu și din Renaștere s-au întors mereu.

Tocmai din acest motiv, în Europa, legea a fost legată de suveranitatea națională. Pentru noi, legea este legea pământului. Și, deși multe dintre sistemele noastre legale derivă într-o mare măsură din ceea ce a fost, la început, jurisprudența dreptului roman, ele au evoluat diferit în locuri diferite, fiecare încorporând tradiția istoriei naționale. Se cuvine să ne amintim că legile care supraviețuiesc în orice stat nu sunt cele făcute pe timp de război sau în alte situații de criză, ci cele instituite pe timp de pace. Sistemele legale din Europa conțin în ele însele – în special în ceea ce privește asocierea civilă – tradiția păcii și formula restabilirii păcii după încheierea conflictelor. Amestecul în funcționarea lor sau anularea prevederilor lor prin edicte care nu corespund sedimentelor adânci de argumentare pe care acestea le conțin înseamnă primejduirea celei mai importante surse de stabilitate a comunităților europene.

Însă tocmai această atitudine față de lege, pe care sofismul planificării a sădit-o în proiectul european, s-a dovedit cea mai distructivă. Dreptul comun din Anglia se conformează modelului raționalității colective pe care Hayek îl numește „catalactic“[55]. El nu este impus de sus de un corp executiv, ci se construiește de jos, prin descoperirea soluțiilor corecte la conflicte umane reale, iar apoi servește, prin doctrina precedentului, la derivarea unui sistem de reguli legale. Legea noastră este obligatorie pentru suveran, întrucât conține remedii pe care curțile le oferă în numele suveranului; prin „doctrinele echității“, ea poate evita edicte nedrepte și poate produce acele constructe intelectuale uimitoare, precum încrederea, uzufructul și interzicerea, care – înțelese într-un anumit fel – sunt răspunzătoare pentru preeminența Angliei în lumea finanțelor. Dreptul comun rezistă dictaturii în feluri diverse. Și, chiar dacă tribunalele aplică legea dreptului comun în acord cu „voința Parlamentului“, ele sunt cele care decid în ce anume constă voința respectivă, nu Parlamentul. Mai mult decât atât, fixarea dreptului comun asupra căutării unor remedii a însemnat că acesta a răspuns imediat nemulțumirilor și a făcut reglementarea de sus în jos a comerțului în mare măsură inutilă. Răspunderea pentru produse, de exemplu, care în sistemele continentale este guvernată prin reglementări masive, a fost, până la intrarea în Uniunea Europeană, guvernată în legislația engleză în mare parte prin cazul de referință *Donoghue v. Stevenson* din 1932. Cineva care s-a îmbolnăvit din cauza unui melc descompus ajuns într-o sticlă cu bere de ghimbir a dat în judecată fabricantul și a câștigat. Cazul a făcut clar faptul că legea dreptului comun nu este, ca în dreptul roman, *caveat emptor*, ci mai degrabă *caveat vendor* – vânzătorul trebuie să ia la cunoștință că are datoria de a-i păsa de toți cei care, în mod rezonabil, sunt așteptați să intre în contact cu produsul lui.

Nu s-a crezut că puterile legislative conferite Consiliului de Miniștri prin Tratatul de la Roma vor conduce la un asemenea potop de edicte, încât acestea să fie răspunzătoare pentru mare parte din legislația adoptată de adunările și parlamentele statelor membre ale Uniunii Europene. Și totuși așa s-a întâmplat, iar dreptul comun se confruntă acum, deloc surprinzător, cu acest gen de lege mecanică. Este complet contrar esenței jurisprudenței

engleze să se creadă că un edict emis la Bruxelles face *deja* parte din legea pământului, înainte de fi discutat în parlament sau de a fi judecat în instanță. Și nu doar dreptul comun din Anglia se împotrivește acestei abordări de sus în jos a legislației. Legile statelor europene fie sunt descoperite în țele complicate ale conflictului social, ca în cazul dreptului comun, fie sunt adoptate de adunări elective după discuții deschise și după deliberările publice ale unor comitete. În toate sistemele naționale de drept s-a încercat armonizarea legii cu nevoile sociale, așa cum sunt percepute acestea de către societate, iar asentimentul oamenilor nu a fost cerut doar pentru fiecare lege, ci și pentru fiecare caz în parte, prin activitatea tribunalelor. În schimb, edictele Consiliului de Miniștri sunt emise după discuții neconsemnate, care au loc în secret, în baza unor propuneri făcute de birocrați ai Comisiei și ghidate de principii care nici nu specifică și nici nu testează limitele legislației. Și totuși, în virtutea doctrinei „competenței comune“ se pretinde că, în cazurile în care atât UE, cât și un stat membru au deopotrivă dreptul să legifereze într-un anumit domeniu, dreptul statului membru încetează dacă UE decide să își exercite competența.

Problema este adânc sădită în structura Uniunii Europene. Legile care trec ca rezultat al reglementărilor UE nu sunt doar adoptate de forurile legislative ale statelor membre. Ele sunt în mod efectiv subsumate tratatelor și, prin urmare, devin ireversibile. Cea mai elementară regulă a întocmirii legilor – și anume că erorile se pot corecta – lipsește din procesul legislativ european. Pe de altă parte, Curtea Europeană de Justiție, care se presupune că este suverană peste toate conflictele create de legislația europeană, are datoria explicită de a promova proiectul „uniunii cât mai strânse“, așa că folosește acest proiect ca principiu director în toate cazurile în care ar fi nevoie de independență judiciară și de inovație. Și chiar i se impune acest lucru prin doctrina UE care solicită o „cooperare sinceră“ între instituțiile Uniunii.

Calitatea ireversibilă a legislației UE este presupusă deja în sintagma folosită pentru a o descrie – *acquis communautaire*. Această formulă denotă întregul corp de legi, politici și practici care au evoluat la un moment dat în cadrul UE; în mod special, însă, ea se referă la acele legi și proceduri în raport cu care aparatul central a dobândit o putere pe care, înainte, o aveau statele membre, și nu Uniunea. Abia prin Tratatul de la Maastricht din 1992 această sintagmă a devenit parte a terminologiei oficiale, însă era clar încă dinainte că *acquis*-ul exista, că era o realizare reală și de durată a Uniunii și că obliga statele membre să accepte toate măsurile centralizatoare trecute și viitoare, făcând imposibilă repatrierea oricăreia dintre puterile nou-dobândite. Legile scrise, reglementările și procedurile *acquis*-ului adună în prezent peste 170 000 de pagini; puțini experți cunosc mai mult decât o parte din ele. Răsfoirea pagină cu pagină și examinarea miilor de reglementări pretențioase și de confiscări adesea malițioase ale autorității democratice îți lasă impresia unei intruziuni care frizează nebunia. Această impresie este răspândită atât printre susținătorii proiectului „uniunii cât mai strânse“, cât și printre avocații subsidiarității. Aproape toată lumea pare să fie de acord că ceva a mers prost; că a fost instaurată o mașinărie căreia îi lipsesc unele dintre pârghiile necesare pentru a funcționa așa cum se cuvine.

Dacă privim înapoi la Revoluția Rusă și la toate dezastrele care au decurs din ea, de la

lichidarea chiaburilor, trecând prin genocidul din Ucraina și pactul nazisto-sovietic, până la obiceiurile macabre ale unui stat terorizat de Gulag, ne vom întreba, desigur, ce anume a mers prost și de ce fiecare greșeală a fost urmată de o greșeală și mai mare. Răspunsul este simplu. Prin abolirea instituțiilor care puteau trage la răspundere partidul și membrii acestuia pentru acțiunile lor, Lenin a distrus mijloacele prin care greșelile puteau fi corectate. Partidul-stat al lui Lenin, condus prin planuri dictate de sus, era o mașinărie fără feedback care a scăpat de sub control îndată ce a fost pusă în mișcare. Un lucru asemănător s-a întâmplat în Uniunea Europeană. Desigur că aici scopurile sunt mai puțin ignobile, iar rezultatele sunt mult mai benigne. Însă sunt puține, dacă nu inexistente, căile prin care greșelile pot fi corectate, iar oamenii trași la răspundere pentru consecințele deciziilor lor. *Acquis*-ul este dovada clară a acestui fapt. El este în continuă creștere și nici o adăugare nu se pierde vreodată[56]. Chiar dacă este o nesăbuință ca instituțiile europene să preia controlul în chestiuni care sunt gestionate cel mai bine de către statele membre, nici o putere nu mai poate fi redobândită odată ce este transferată Uniunii. Se poate râde copios de reglementările ridicole ale Uniunii, însă râsul acesta răsună în gol pentru că nu primește nici un răspuns. În inima procesului european sălășluiește un vid cavernos în care întrebările poporului răsună mereu fără să primească vreodată răspuns.

Legile care, odată adoptate, sunt subsumate unui tratat sunt legi cu un statut radical diferit față de cel al legilor care trec printr-o adunare legislativă obișnuită. Atunci când o adunare națională promulgă o lege proastă, o adunare ulterioară o poate abroga: nu este nevoie de o altă procedură pentru a anula greșeala, în afara celei care a produs-o în primă instanță. Însă natura stranie a legii europene interzice acest proces simplu de rectificare. Legea, odată făcută, este scoasă din sfera discuției și devine imună la abrogare, prin subordonarea ei la Tratate. Cum nici un stat membru nu contemplă perspectiva repudierii Tratatelor, în orice caz nu pentru o chestiune atât de banală precum o reglementare supărătoare ori pentru un cost financiar care, deși mare, este suportabil, legile proaste rămân valabile, îngropate în cele 170 000 de pagini ale *acquis*-ului *comunitar*. Aceste legi care leagă statele europene de mâini și fac ca Europa, în întregul său, să fie mai puțin competitivă în economia mondială, aduc o reputație proastă întregului sistem legislativ. În curând, obiceiul nesupunerii va deveni atât de răspândit, încât popoarele Europei se vor considera pe atât de puțin constrânse de Comisia Europeană pe cât de răspunzătoare se simte Comisia pentru ele. Iar, când acest lucru se va întâmpla, Uniunea își va găsi sfârșitul; numai că este posibil ca acesta să vină prea târziu și după un colaps continental pe care mulți comentatori îl anticipează deja. Cu siguranță ar fi mult mai bine să îi ascultăm acum pe pesimiști și să ne oprim din planificarea acestei „uniuni tot mai strânse“.

După cum ne-a arătat Lenin, guvernarea cea mai rea nu este aceea care face greșeli, ci aceea care este *incapabilă să le corecteze* pe măsură ce le face. Atunci când puterile în stat sunt separate cum se cuvine, iar cei înzestrați cu suveranitate pot fi îndepărtați printr-un vot, greșelile pot fi remediate. Să presupunem însă că instituțiile de guvernământ sunt configurate în așa fel încât concentrarea integrală a puterii este ireversibilă, iar puterile acumulate de centru nu mai pot fi recuperate. Să mai presupunem că cei care conduc de la centru sunt numiți și nu pot fi înlocuiți la cererea poporului. Mai mult, ei se întâlnesc în secret și nu consemnează niciodată în scris deciziile pe care le iau. Credeți că în asemenea

circumstanțe există condițiile care fac posibilă îndreptarea greșelilor sau, cel puțin, recunoașterea lor sinceră? Dacă vom cerceta pronunțările publice ale Comisiei Europene căutând o dovadă a remuşcărilor ei, căutarea noastră va fi în van. După voturi negative ale francezilor și ale olandezilor cu privire la Tratatul Constituțional, UE și guvernul Franței au lansat site-uri de internet menite să creeze impresia că poporul a fost consultat de la bun început. Însă site-urile acestea nu sunt decât un flux propagandistic continuu care, prezentat într-o Eurolimbă asemănătoare Novlimbii lui Orwell, face cu neputință exprimarea ideilor eretice. La fel, singura consecință a votului negativ al poporului irlandez la adresa Tratatului de la Lisabona a fost solicitarea ca votul să se repete. Mai mult, dacă ne uităm la tratate și la propaganda care le înconjoară, nu găsim altceva decât imperative, calendare, declarații privitoare la ce anume *trebuie* realizat până *când*, în loc de apeluri la consultare populară și la dezbatere liberă. Pe scurt, nu există un plan B, nici mijloacele pentru a întoarce deciziile luate, nici vreun fel în care vocea lui „noi“ să se audă din torentul edictelor emise de un „eu“ colectiv isteric.

Sofismul planificării conduce la un altul: dezagregarea problemelor. Pentru a ne atinge scopul colectiv, se cuvine să abordăm fiecare problemă din același punct central. Dacă apare o problemă nouă, o rezolvăm printr-o reglementare. Însă rezolvarea unei probleme dă naștere altora care – în măsura în care aparțin unui alt departament sau sunt plasate în viitor – nu sunt luate în calcul de mașinăria legislativă. Mai mult decât atât, nici o decizie autorizată de plan nu poate fi întoarsă. Așa se face că ne-am căpătuit cu directiva UE 89/696 privitoare la echipamentele de protecție personală, care prevede ca cizmele Wellington să fie vândute cu un manual de instrucțiuni în zece limbi, ce numără 24 de pagini și oferă sfaturi privind evaluarea riscurilor, condițiile de depozitare, durata de viață, spălarea cu detergenți slabi, rezistența la electricitate, la vreme rece și la ulei (dar nu și la apă). Utilizatorii sunt sfătuiți să probeze ambele cizme înainte de a le folosi. Este înregistrat până și șocul absorbit de tocuri. Producătorii sunt obligați ca de două ori pe lună să își testeze cizmele în laboratoare autorizate de UE pentru a se asigura că ele respectă standardele. Și așa mai departe. Abordarea de sus în jos înseamnă că instrumentele legale, fie ele reglementări, decizii sau directive, sunt întocmite de o armată de birocrați ai Comisiei Europene, și nu de reprezentanții aleși ai poporului. Acești birocrați nu suferă vreo pedeapsă pentru greșelile lor. Oamenii nu îi cunosc, iar cei afectați de deciziile lor nu îi pot înlocui din funcție. Treaba lor este să reglementeze; dacă s-ar hotărî la un moment dat că nu mai este nevoie de nici o reglementare, ei tot ar rămâne să supravegheze edictele în vigoare. Urmând, deci, logica legii Parkinson – așa cum a fost confirmată ea în teoria alegerii publice privitoare la chirii[57] –, birocrații Comisiei caută să își extindă domeniul și numărul produselor și să recruteze cât mai multe ajutoare pentru a-și mări rândurile.

Caracterul de neoprit al reglementării europene este potențat de încă doi factori. Primul este lipsa restricțiilor constituționale privitoare la ce anume poate sau nu poate face obiectul unei reglementări. Numeroase chestiuni, fundamentale pentru identitatea culturilor locale și naționale ale Europei, au făcut deja obiectul reglementării de la centru, iar mașinăria legislativă este de așa natură, încât controlul parlamentelor naționale se poate dovedi ineficient în stoparea efectelor unei reglementări. Un exemplu este abolirea

sistemului britanic de măsură și greutăți printr-un edict de la Bruxelles. Nu doar obiceiuri fundamentale din tranzacțiile de zi cu zi, ci și istoria și cultura poporului britanic au fost șterse fără nici un regret de birocrații cărora nu le pasă de proteste, pentru că ascultarea protestelor nu face parte din fișa postului lor. Din 2010, există interdicția totală de a comercializa în UE bunuri care folosesc sisteme de măsură nonmetrice. Această reglementare face imposibilă comercializarea produselor firmelor britanice în multe țări din Anglosferă (de pildă, în SUA), unde măsurile imperiale sunt încă valabile, cu excepția cazului în care firmele fac două variante de ambalaj – o procedură mult prea costisitoare pentru numeroase afaceri mici și un afront la adresa tradițiilor înrădăcinate în istoria națională. La fel, măsurile de „sănătate și siguranță“ au distrus piețele locale, au invadat mediul cu ambalaje de plastic nedegradabile și i-au împiedicat pe micii fermieri din România să își vândă produsele la poarta casei, întrucât reglementările UE insistă ca produsele agricole să fie ambalate. (Această ultimă reglementare, dacă este aplicată la literă, va conduce la dispariția agriculturii tradiționale românești și la capitularea regiunilor rurale, încă frumoase, în fața *agrobusiness*-ului – un rezultat trist pentru țăranii care au reprezentat nu doar coloana vertebrală a țării lor în anii lui Ceaușescu, dar și ținta acestuia în aplicarea nebunească și răzbunătoare a sofismului planificării.)

În toate formele sale, planificarea are tendința periculoasă de a ignora felul în care, prin legea consecințelor neintenționate, o soluție la o anumită problemă poate fi începutul alteia. Într-un parlament ales și responsabil, cu comisii deschise și transparente, aflate sub permanenta scrutare a presei, vocile din afară pot să indice efectele secundare nedorite ale legislației și pot cere ca ele să fie luate în calcul. Acest lucru nu se întâmplă atunci când reglementările sunt impuse de un plan. Două exemple grăitoare vor ilustra ce anume vreau să spun. Începând din 1996, Uniunea Europeană a emis o serie de directive cu privire la calitatea aerului, limitând dimensiunile și cantitatea particulelor de praf din aer. Aceste directive, devenite lege în Olanda în 2001, impun concentrații de praf atât de mici, încât ele sunt imposibil de atins într-o țară cu o densitate a populației atât de mare, în care sarea de mare și norii cu conținut de sol alcătuiesc 55% din praful din atmosferă, iar două treimi din ceea ce rămâne este adus în țară din exterior. Cu toate acestea, legea a intrat în vigoare ducând la închiderea unui număr mare de proiecte de construcții, între care șosele, parcuri industriale și proiecte imobiliare din centrul Amsterdamului, întrucât nivelurile de praf din mediul ambiant depășeau limita permisă pentru spațiile în care oamenii lucrează sau locuiesc. Studiile epidemiologice arată că, din cauza prafului din atmosferă, „speranța de viață a mii de persoane scade cu câteva zile sau cu câteva luni“. Cu toate acestea, comisarul pentru mediu Stavros Dimas a insistat pentru introducerea unor reglementări și mai stricte care să intre în vigoare între 2010 și 2015, argumentul lui fiind că întârzierile în atingerea obiectivelor urmărite „ar însemna că ne jucăm cu viața oamenilor“. Nu a fost deloc luat în considerare faptul că un pericol și mai mare pentru viața oamenilor ar fi neputința de-a le oferi locuințe celor care au nevoie de adăpost sau o industrie care să îi angajeze: aceste lucruri țin de alte departamente, iar esența reglementării birocratice este să procedeze de la problemă la problemă, fără să vrea sau să poată ține seama de întreg.

Cel de-al doilea caz se referă la o directivă europeană emisă ca răspuns la riscul nesemnificativ ca în lanțul alimentar al oamenilor să intre animale bolnave. Directiva

insistă ca sacrificarea animalelor să aibă loc în prezența unui veterinar care trebuie să consulte fiecare animal ajuns la abator. Nu există nici o dovadă că, în rarele cazuri în care animale infectate ajung la abator, inspecția veterinară ar fi necesară sau eficientă. Și totuși, directiva a fost emisă și a intrat în legea britanică cu efecte dezastruoase.

În Marea Britanie, calificarea de medic veterinar nu se obține cu ușurință, ceea ce face ca veterinarii să perceapă comisioane mari. Micile abatoare din țară au fost nevoite să se închidă întrucât marjele lor de profit sunt la fel de mici precum cele ale fermierilor pe care îi deservesc. Efectul asupra gospodăriilor, asupra vieții sociale și economice a comunităților de fermieri, asupra micilor ferme organice a fost devastator, la fel ca și efectul asupra bunăstării animalelor. În loc să călătorească câte un sfert de oră până la abatorul local, animalele trebuie acum să călătorească câte trei sau patru ore până la marile stații de procesare care se bucură de prezența permanentă a unui veterinar. Fermierii care se mândresc cu animalele lor și le îngrijesc vreme de două sau trei ierni sunt tulburați de faptul că trebuie să se despartă de ele astfel, iar animalele însele suferă foarte mult. Această distrugere a relației dintre fermier și animalele sale are efecte negative și asupra peisajului. Pentru că nu își mai poate asuma integral responsabilitatea pentru viața și moartea animalelor sale, fermierul începe să nu mai vadă rostul acestei bresle neprofitabile. Micile ferme organice care au dat naștere peisajului englez sunt acum pe cale de dispariție, fiind înlocuite de mari ferme impersonale și de cluburi ecvestre, iar UE a contribuit în mare măsură la acest declin.

Și, ca și cum costurile pe termen lung nu ar fi îndeajuns de mari, britanicii trebuie să îndure și costul pe termen scurt al febrei aftoase, care, în trecut, era ținută sub control în localitățile în care izbucnea. La ultima epidemie, boala s-a răspândit rapid în toată țara prin intermediul animalelor care erau duse la câte un abator îndepărtat. Efectul a fost ruinarea temporară, însă totală, a fermelor de animale.

Niște politicieni aleși ar fi luat în calcul nu doar riscul nesemnificativ pe care îl prevenea o asemenea directivă, ci și riscurile majore la care erau supuși fermierii prin desființarea abatoarelor locale și animalele în urma călătoriilor lungi; ar fi cântărit, de asemenea, avantajele producției locale de alimente, ale piețelor locale de carne și așa mai departe. Ceea ce i-ar fi motivat să ia în calcul toate aceste lucruri a fi fost dorința de a fi realeși, în momentul în care efectele ar fi început să se facă simțite. Ca ființe raționale, ar fi înțeles că riscurile nu vin sub formă de particule atomice, ci sunt părți ale unui organism complex influențat de desfășurarea evenimentelor. Ei ar fi știut, în sufletul lor, că nu există o practică mai riscantă decât aceea de a dezagrega riscurile, pentru a le preîntâmpina defalcat. Până și birocrații, în viața lor privată, ar aborda lucrurile astfel. Și ei sunt ființe raționale și știu că riscurile trebuie luate permanent în calcul și cântărite unul în raport cu celelalte. Însă atunci când birocrații legiferează pentru alții și nu au de suportat nici un cost dacă lucrurile merg prost, în mod inevitabil nu se vor uita decât la probleme specifice, făcând apel la un principiu absolut și unic pentru a le rezolva.

În fața unor reglementări absurde și intruzive, este natural și de înțeles ca răspunsul să fie o nevoie tot mai mare de „responsabilitate“ din partea celor care le produc și a celor care alimentează această călătorie tot mai accelerată către nicăieri la care se referă documentele oficiale. Dacă am putea asigura responsabilizarea procesului european,

atunci multe dintre plângerile justificate ale popoarelor europene și-ar găsi răspunsul. Dar ce este responsabilitatea și când apare ea? Un funcționar este responsabil pentru acțiunile sale oficiale doar dacă cei pe care îi deservește pot acționa împotriva abuzurilor sale. Tocmai acest lucru lipsește din instituțiile europene, care au fost create cu repeziciune autocratică și fără să se dea atenție condițiilor care ar conduce la acceptarea lor largă. Un exemplu grăitor este chiar Comisia Europeană. Nici un contabil nu a putut să aprobe conturi fără rezerve pentru Comisie în ultimii doisprezece ani; dovezile corupției masive și ale neglijenței sunt copleșitoare; iar nemulțumirea populară față de acest fapt este mereu evocată în presă. Și totuși, nu există nici o consecință în afară de blamarea contabilului sau de anchetarea ori concedierea acelor „cârtițe“ care au îndrăznit să raporteze despre Comisie dincolo de zidurile fortificate ale acesteia. Este adevărat că, în urma unui mare scandal, membrii Comisiei au demisionat în bloc. Însă, la scurt timp după aceea, s-au renumit în funcții pentru că atât demisia, cât și renumirea în funcție sunt decizii pe care le iau tot ei, iar oamenii de rând nu au nimic de spus în această privință. Acest episod care pare să arate la prima vedere că membrii Comisiei sunt într-un anumit sens responsabili dovedește, de fapt, contrarul: nimeni nu îi poate controla în afara lor înșiși. La baza sofismului planificării stă problema identificată de Juvenal în urmă cu două mii de ani: *Quis custodiet ipsos custodes?*[58]

Aici se vede de ce așa numitul „deficit democratic“ al instituțiilor europene este o trăsătură constitutivă a lor. Instituțiile au fost create pentru a putea fi influențate de jos, dar controlate numai de sus. Responsabilitatea, pe de altă parte, înseamnă influență de sus și control de jos – din partea celor al căror interes este servit și care au la îndemână soluția ultimă a revocării. Subsidiaritatea autentică înseamnă că aceia care își deleagă puterile către o instanță superioară sau către parlament își păstrează capacitatea de a-i revoca pe acei reprezentanți care fac abuz de putere. Această capacitate este presupusă în ideea modernă de cetățenie, în care puterile guvernului rezultă din asentimentul cetățenilor, asentiment ce poate fi retras la alegeri. Acest tip de control de jos (care este sau ar trebui să fie democrația) nu este obținut cu ușurință. În Europa, el a fost obținut abia la capătul unui proces îndelungat și dureros de formare a statelor naționale. Statul național le-a oferit membrilor săi o cauză comună și un mod de a-și reprezenta conviețuirea, ceea ce a făcut ca proiectul alegerii și respingerii reprezentaților să fie inteligibil pentru cetățenii de rând. Datorită loialității față de națiune, cetățenii au reușit să pună religia, familia și relațiile interpersonale în spatele politicii, aliindu-se cu necunoscuți pentru a-și alege guvernul. Au reușit să-și formeze straniul obicei – necunoscut în cea mai mare parte a lumii – de a considera îndreptățiți să facă parte din guvernul lor niște oameni pe care îi displac cu tărie și pentru care nu ar vota niciodată. Legați unii de alții prin firele spiritului național și încrezându-se în procesul politic care le-a conferit cetățenilor controlul ultim, membrii statelor naționale au reușit să creeze instituții care să îi facă pe liderii și pe reprezentații lor responsabili pentru fiecare lucru care afectează interesul comun. Statul național este expresia neplanificată și efectul neintenționat al unui proces consensual. Și tocmai din acest motiv el este o ofensă la adresa celor care trăiesc după un plan prestabilit.

Am zăbovit atât de mult asupra Uniunii Europene pentru că este o ilustrare clară a ideii generale că – la nivelul societății – rezultatul unui plan cuprinzător nu poate fi

niciodată prezis, iar urmărirea cu orice preț a planului presupune o orbire voluntară în fața realității. Dar care este alternativa pentru momentele în care societățile se confruntă cu conflicte și dezastre precum cele care au distrus pacea europeană? În mod sigur, calea rațională este să țintim către o ordine socială bazată pe constrângeri, și nu pe scopuri. În acest context, medievalii au scris despre „dreptul natural“ – constrângerile după care ne călăuzim cu toții atâta vreme cât îi dăm voie vocii rațiunii să răsune în treburile noastre și suntem dispuși să renunțăm la scopurile noastre pentru a o asculta. Grotius a sperat să transforme acest drept natural într-un sistem juridic internațional, care să pună capăt beligeranțelor prin introducerea unui standard universal pentru toate națiunile, în așa fel încât acestea să își poată rezolva conflictele în mod pașnic. Kant a reformulat ideea în termenii „imperativului categoric“, care nu ne spune la ce anume ar trebui să țintim, ci doar ce anume să evităm. Trebuie să acționăm potrivit „acelei maxime prin care poţi vrea totodată ca ea să devină o lege universală“ – echivalentul kantian al regulii de aur iudaice și creștine, care ne spune să facem altora doar ceea am vrea să ni se facă nouă. Imperativul categoric ne pune la dispoziție un test pe care principiile și scopurile noastre trebuie să îl treacă, dacă este să le adoptăm. El nu determină care sunt aceste principii și scopuri, ci stabilește constrângerile în limitele cărora le putem urma în mod rezonabil. Astfel, el așază temelia cooperării între ființe libere și raționale și garantează că, acționând împreună, ființele libere nu se vor subordona atitudinii centrate în „eu“, ci se vor constitui întotdeauna ca „noi“. Coexistența pașnică într-o societate de necunoscuți se realizează nu datorită unui scop comun sau a unui plan organizat, ci prin constrângeri colaterale, care protejează fiecare persoană de scopurile și planurile celorlalți. Același lucru este valabil și în privința națiunilor care coexistă pașnic atunci când se supun constrângerilor dreptului internațional. Coexistența pașnică nu este însă creată de un scop comun sau de un plan exhaustiv. Dacă există astăzi pace în Europa, acest lucru nu se datorează vreunui plan. Dimpotrivă, pacea există în ciuda planurilor.

Aceeași observație a făcut-o și Burke, deși în termeni diferiți, atunci când a atacat logica din spatele Revoluției Franceze. Revoluționarii, susținea Burke, erau conduși de o „doctrină armată“ pe care o inventaseră pentru a-și justifica acțiunile distructive. Totul se subordona marelui plan de a crea o societate a „libertății, egalității și fraternității“ – scopuri al căror caracter vag servea la ascunderea contradicțiilor ce sălășluiau în ele. Dacă oamenii au libertate, atunci ei o vor folosi în moduri care conduc în chip natural la inegalitate. Dacă oamenii sunt egali, atunci libertatea lor trebuie să dispară. Revoluționarii au abolit libertatea și au așezat pe ruinele ei o nouă formă de inegalitate între cei care aveau puterea politică și erau stăpâni și cei care nu aveau puterea și erau sclavi. Acest rezultat a fost consecința inevitabilă, în viziunea lui Burke, a accentului pe care revoluția l-a pus pe Rațiune – pe urmărirea rațională a unui plan general. În locul Rațiunii înțelese astfel, Burke a apărat tradiția, adică acel acord rezonabil consfințit de soluțiile încercate pe termen lung, apărut prin încercare, eşec și consens și prin cooperarea liberă dintre oameni. „Rațiunea“ revoluționarilor era vocea „eului colectiv“ care se împotrivea vocii tradiției, vocii lui „noi“.

Tradiția nu face parte dintr-un plan de acțiune, ci apare de-a lungul timpului prin cooperarea socială. Ea rezultă din practicarea constrângerilor morale de felul celor ale

„dreptului natural“ – constrângeri în limitele cărora cooperarea dintre necunoscuți devine posibilă spre beneficiul tuturor. Ca și în cazul pieței, avantajul pe care aceste constrângeri îl conferă este, în parte, de natură epistemică: ele oferă o cunoaștere care a rezistat testului timpului și care permite rezolvarea conflictelor și restabilirea echilibrului social în condițiile unor perturbări locale. Respectând regulile și obiceiurilor tradiționale, ne echipăm cu o cunoaștere practică care se dovedește utilă mai ales atunci când ne aventurăm spre neprevăzut – adică o cunoaștere despre cum să ne purtăm cu ceilalți atunci când, urmărindu-ne scopurile, dorim să ne asigurăm de cooperarea lor.

Pentru a mă exprima altfel, tradiția (și dreptul comun ca aplicare fundamentală a acesteia) condensează roadele unei istorii îndelungate a experiențelor umane: ea oferă o cunoaștere ce nu poate fi cuprinsă într-o formulă și ce nu poate fi închisă într-o singură minte; este o cunoaștere dispersată în timp, în experiența istorică a unei comunități care evoluează. Așa cum prețurile dintr-o piață condensează o informație altfel dispersată în societatea contemporană, legile condensează o informație care este dispersată în trecutul unei societăți. Dacă ar fi să reformulăm ideea lui Burke într-un vocabular modern, lipsit de retorica lui maiestuoasă: cunoașterea de care avem nevoie în circumstanțele imprevizibile ale vieții omenești nu este nici derivată din și nici conținută în experiențele unei singure persoane, nici nu poate fi dedusă în mod *a priori* din legi universale. Această cunoaștere ne este transmisă prin datini, instituții și tipare de gândire care s-au rafinat de-a lungul generațiilor prin încercările și eșecurile multor oameni care au pierit pe drum.

Iar acest lucru mă readuce, în concluzie, la teoria austriacă a pieței în versiunea propusă de Hayek. În scrierile lui Hayek este implicită ideea că atât liberul schimb, cât și obiceiurile străvechi se justifică în exact aceiași termeni. Atât unul, cât și celelalte sunt distilări indispensabile ale unei cunoașteri necesare din punct de vedere social, primul operând sincronic, celelalte diacronic, pentru a face experiențele unui număr indefinit de oameni să influențeze decizia pe care o iau eu, aici și acum. Hayek subliniază că piața liberă face parte dintr-o ordine spontană mai largă, edificată pe schimbul liber de bunuri, idei și interese – „jocul catalaxiei“, cum îl numește el. Numai că acest joc se desfășoară în timp și – ca să adaptăm unul dintre gândurile lui Burke – atât morții, cât și cei nenăscuți participă la el. Ei își fac cunoscută prezența prin tradiții, instituții și legi. Cei care consideră că ordinea socială impune constrângeri asupra pieței au dreptate. Însă, într-o ordine cu adevărat spontană, constrângerile sunt deja prezente sub forma obiceiurilor, legilor și moralei. Dacă aceste lucruri bune se degradează, atunci, potrivit lui Hayek, nu există nici o cale prin care legislația le-ar putea înlocui. Pentru că ele fie apar în mod spontan, fie nu apar deloc, iar actele legislative care dictează „o societate bună“ distrug ceea ce rămâne din înțelepciunea acumulată, care face o asemenea societate posibilă. Prin urmare, nu este deloc surprinzător că gânditorii britanici conservatori – precum Hume, Smith, Burke și Oakeshott – nu au văzut nici o tensiune între apărarea pieței libere și o viziune tradiționalistă despre ordinea socială. Căci ei au crezut în limitele spontane pe care consensul moral al comunității le impune pieței. Poate că în acest moment consensul se fisurează. Însă fisura este, în parte, rezultatul amestecului statului, care e totodată incapabil să o repare. Succesul sofismului planificării – care permite apariția acestor vaste motoare de putere și influență ce demarează haotic spre viitor – este ceea ce a condus la

erodarea consensului care așază autenticul pronume „noi“ în centrul politicii.

---

51. Argumentul pe care l-am condensat aici este formulat pe larg în Ludwig von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, tr. J. Kahane, Londra, 1936 (prima ediție a apărut în 1922 cu titlul *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*) și în eseurile lui Hayek din *Individualism and Economic Order*, Londra și Chicago, 1948, în special în cele trei eseuri despre „Calculul socialist“ reeditate în volumul respectiv.

52. Ținta lui Burke în *Reflections on the French Revolution*, din 1790, era „doctrina armată“ a revoluționarilor și ideea acestora despre politica dictată de scopuri, pe care o impunea Rațiunea. Ținta lui Oakeshott în *Rationalism in Politics*, Londra, 1962, era una asemănătoare.

53. *Divini illius magistri*, Vatican, 1929.

54. Wilhelm Röpke, *A Humane Economy: The Social Framework of the Free Market*, Londra, 2007.

55. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 3 volume, Londra, 1973, vol. 1.

56. Potrivit *think tank*-ului Open Europe, o sursă de încredere în general, numărul actelor legislative în vigoare în UE a urcat de la 10 800 în 1998 la 26 500 în 2008, iar costul anual al reglementărilor pentru Marea Britanie a urcat de la 16,5 miliarde de lire în 2005 la 28,7 miliarde în 2008, în timp ce costul cumulativ al reglementărilor pe durata acestor zece ani a fost de 148,2 miliarde de lire – 10% din produsul intern brut. 72% din acest cost s-a datorat reglementărilor UE. Raport publicat în martie 2009.

57. James Buchanan, „Rent-seeking, Noncompensated Transfers, and Laws of Succession“, în *Journal of Law and Economics*, aprilie 1983, pp. 71–85; *Cost and Choice: An Enquiry in Economic Theory*, Indianapolis, 1999.

58. Cine îi va păzi pe paznici? (în lat. în orig.) (n. tr.).

VII
SOFISMUL SPIRITULUI ÎN MIŞCARE

L-am elogiat mai devreme pe Hegel pentru recunoaşterea faptului că libertatea nu este un dat natural, ci un artefact pe care îl construim împreună prin participarea la viaţa socială. Însă Hegel a lăsat moştenire lumii – fără să vrea – un mod de gândire la fel de greşit precum cele criticate de el, cu o profundă influenţă asupra entuziasmelor nechibzuite care au întors lumea cu susul în jos în ultimul secol. Acest mod de gândire susţine că istoria manifestă o evoluţie continuă, care reflectă atât dezvoltarea spirituală a individului către o conştiinţă de sine totală, cât şi dezvoltarea societăţii către împlinirea sa ca stat obiectiv, guvernat de lege. Potrivit hegelienilor, fiecare perioadă din istorie reprezintă o treaptă în evoluţia spirituală a umanităţii. Proprietatea pe care o au în comun toate produsele culturale dintr-o epocă este acel „spirit al vremii“, sau *Zeitgeist*, care este dinamic în mod inerent, transformă ceea ce moşteneşte şi este depăşit atunci când îi trece timpul.

Filozofia hegeliană a istoriei a constituit o încercare de a înţelege un fenomen frapant, dar misterios – acela al mişcării progresive a societăţilor occidentale şi al apariţiei individului liber ca punct focal şi ca *raison d' être* a statului modern[59]. În mare parte, scrierile sale sunt speculaţii neînfrânate; însă, în şi mai mare parte, ele conţin o intuiţie bună şi explicaţii cumpănite. Problema rezidă în conceptul *Zeitgeist-ului*, care, la Hegel, este legat de o teorie subtilă a proceselor temporale şi a „obiectivizării“ (*Entäusserung*) spiritului colectiv. Ajunsă pe mâinile unor gânditori mai puţin subtili, ideea „spiritului vremii“ a fost trivializată şi folosită ca unealtă retorică pentru a justifica inovaţia în orice domeniu şi pentru a raţionaliza repudierea masivă a trecutului. Aceasta este concepţia care stă la baza filozofiei progresului, cu un impact disproporţionat, în raport cu plauzibilitatea sa, asupra vieţii politice şi intelectuale moderne. Ea dă naştere unui sofism interesant, ale cărui consecinţe se pot observa în viaţa culturală şi politică a societăţilor moderne.

Eu îl numesc „sofismul spiritului în mişcare“: sofismul asimilării în „spiritul vremii“ a tuturor faptelor din lumea în care trăim, inclusiv a propriilor noastre proiecte. Comitem sofismul spiritului în mişcare ori de câte ori considerăm că acţiunile libere ale indivizilor sunt consecinţe necesare ale timpului în care trăiesc. Este un sofism nu doar pentru că neagă libertatea umană, ci pentru încă două motive. Mai întâi, aplică o metodă specifică de a da sens lucrurilor trecute din perspectiva prezentului şi a viitorului. În al doilea rând, aplică o înţelegere a progresului derivată din ştiinţă şi generalizată la cultura umană.

Sofismul spiritului în mişcare, în formele sale curente, poartă amprenta istoriei hegeliene a artei. Ca urmare a filozofiei istoriei a lui Hegel şi a prelegerilor sale postume de estetică, în universităţile de limbă germană a apărut o mişcare influentă dedicată periodizării culturii occidentale. Mari gânditori, precum Jakob Burckhardt şi discipolul său Heinrich Wölfflin, au încercat să înţeleagă civilizaţia europeană prin intermediul mişcărilor succesive din lumea ideilor, care impuneau, fiecare, o unitate de perspectivă şi de inspiraţie în arta şi literatura unei epoci. Wölfflin a încercat în acest fel să explice tranziţia rapidă a artei şi arhitecturii europene din secolul al XVII-lea de la gramatica clasică şi formele solide, terestre ale Renaşterii la bisericile graţioase, orientate către cer ale lui Borromini, la sculpturile expresive ale lui Bernini şi la tablourile întunecate şi dramatice ale lui Rubens şi Caravaggio. Wölfflin era de părere că aceeaşi tranziţie de la forme civice la drame personale poate fi observată în pictura, sculptura şi arhitectura de la mijlocul secolului al XVII-lea nu numai din Italia, ci şi din Franţa şi Germania. Aşa cum Burckhardt justificase ideea Renaşterii arătând cum se manifesta în arta şi ştiinţa din Italia secolului al XV-lea, Wölfflin a încercat să justifice ideea barocă printr-o sinteză similară a domeniilor relevante pentru expresia culturală[60].

Astfel a fost inventată categoria Barocului, care – prin cuprinderea şi generalitatea ei – a slujit un scop important, acela de a ne permite nouă, celor care privim toate acestea dintr-o perspectivă privilegiată, cunoscând ceea ce a urmat, dar şi ceea ce a fost înainte, să o înţelegem în întregul său. Wölfflin a legat barocul de Contrareforma religioasă şi de toate marile conflicte politice şi religioase care au fragmentat atunci Europa. El a fost influenţat în mod conştient de filozofia lui Hegel considerând că civilizaţia avansează ca un tot de la o perioadă istorică la alta, precum un organism care trece prin stadiile ciclului său de dezvoltare. Această metodă de periodizare a avut o influenţă atât de mare, încât termenul „baroc“ este aplicat acum întregii vieţi culturale europene din secolul al XVII-lea şi de la începutul secolului al XVIII-lea, astfel că, de pildă, Milton este considerat un poet baroc. Barocul s-a încetăţenit şi în muzicologie, devenind o etichetă comodă pentru a-i aduce pe Vivaldi, Bach şi Couperin laolaltă, ca urmaşi ai polifoniei renascentiste şi ca precursori ai „stilului clasic“ – un stil denumit, pentru o vreme, rococo în baza ideii că în muzică, la fel ca în arhitectură, rococoul urmează barocului în logica inexorabilă a trecerii de la un *Zeitgeist* colectiv la altul.

Este limpede că acest mod de a gândi arta şi cultura este util, pentru că evidenţiază conexiunile dintre diferite forme de artă, dar este înţesat, în acelaşi timp, de legături forţate. Este clar şi că reprezintă o formă de gândire *retrospectivă*. Depinde de un punct de vedere privilegiat, de unde să poată compune imaginea trecutului, conturându-i înălţimile, adâncimile şi limitele, ale căror umbre şi continuităţi sunt vizibile doar de la o anumită distanţă. Implică adaptarea unor aparenţe diverse şi adesea opuse la tendinţele contemporane, care oamenilor din trecut li s-ar fi părut incomprehensibile; de asemenea, asumă o perspectivă istorică pe termen lung, accesibilă doar acelora care se consideră „ulteriori“ obiectului lor de studiu. Presupunerea că poţi să-ţi priveşti prezentul printr-un astfel de cadru de gândire, că poţi să analizezi „necesităţile actuale alea *Zeitgeist*-ului“ şi chiar să proiectezi această analiză într-un viitor necunoscut înseamnă să comiţi o gravă

eroare de gândire – periculoasă pentru că implică limitarea propriei libertăți și presupunerea că lucrurile pur accidentale stau sub semnul necesității.

Să ne exprimăm altfel: o periodizare de felul celei din istoria artei nu este un prim pas către formularea unei teorii științifice. Nu are scopul de a produce „legi ale mișcării“, la care să se conformeze toate culturile umane – deși Hegel credea că astfel de legi pot fi descoperite. Este un exercițiu în ceea ce filozoful kantian Wilhelm Dilthey numea *Verstehen*, pe care noi am putea-o numi „înțelegere umanistă“, un gen de înțelegere pe care o îndreptăm unul către celălalt printr-un dialog rațional. Este o înțelegere care respectă libertatea obiectului său. Însă, întrucât ea este îndreptată spre trecut și caută să dea seama de caracterul *istoric al acestuia*, descoperirile ei au un aer de inevitabilitate. În fond, trecutul este un subiect încheiat; el nu mai poate fi schimbat. Derulând pe repede înainte și privind prin ochelarii istoricului, suntem predispuși să gândim la fel despre prezent – că tot ceea ce facem este inevitabil, în supunere oarbă față de imboldul care ne poartă prin timp.

Mitul „progresului“ adâncește și mai mult acest sofism. În domeniul cercetării științifice există în mod cert progres – fiecare generație îmbogățește cunoașterea celei de dinaintea ei, iar secretele universului sunt descifrate și exploatate unul câte unul. Nu există, desigur, un motiv pentru care progresul științific ar trebui să continue la nesfârșit; este chiar posibil ca, la un moment dat, instituțiile de învățământ să decadă atât de mult, încât rezultatele acumulate prin cercetarea științifică să nu mai fie date mai departe. Însă chiar și așa, prin forța lucrurilor, în știință există progres, iar acest progres se observă în avansul tehnologic care influențează condițiile sociale și așteptările oamenilor.

Pe de altă parte, este clar greșit să credem că acest gen de progres e prezent în domenii în care nu există o acumulare a cunoașterii. Este problematic să credem, de pildă, că ar exista un progres *moral* continuu, la fel de rapid precum progresul științific; este și mai problematic să credem că ar exista un progres artistic sau unul spiritual aferent. Nici un poet nu l-a depășit încă pe Homer, iar în artă, religie și filozofie declinul este la fel de probabil de la o generație la alta precum este progresul. Chiar dacă există cunoaștere într-o cultură superioară, nu este tipul de cunoaștere care se acumulează ordonat sau liniar. Este mai degrabă o chestiune de înțelepciune decât de expertiză, o chestiune de înțelegere imaginativă mai degrabă decât de teoretizare a naturii umane.

Există o zonă în care credința în progres se scurge pe un teritoriu toxic: politica. Instituțiile politice, legale și administrative sunt în continuă schimbare, pentru a răspunde intereselor și raționamentelor celor pe care îi servesc. În anumite locuri și în anumite vremuri, schimbarea a părut să fie în direcția progresului – ideea emancipării a avansat încetul cu încetul, iar puterile monarhice și ecleziastice au fost obligate să se retragă tot mai mult din calea suveranității poporului. Povestea este spusă în multe feluri, iar eu nu urmăresc să o atac în această carte, ci doar să evidențiez faptul că, deși există numeroase aspecte ale ordinii politice în care progresul este posibil, nu toate schimbările sunt benefice și nici nu se produc dacă interesele rivale nu sunt echilibrate și gospodărite adecvat. Este indiscutabil că în secolul al XVIII-lea în America s-a produs emanciparea politică a omului de rând și tranziția de la supus la cetățean. Revoluția Franceză a anticipat această schimbare, însă a și înăbușit-o. Iar progresul înregistrat pretutindeni în secolul al

XIX-lea s-a încheiat brusc în Rusia în 1917, în Germania douăzeci de ani mai târziu, iar în Europa de Est după cel de-al Doilea Război Mondial. Nu se poate nicidecum spune că emanciparea a fost *inevitabilă*, că a fost indusă de schimbările inexorabile ale *Zeitgeist-ului* sau că a avut acea logică dialectică – a întrebărilor și răspunsurilor succesive – despre care vorbesc hegelienii. Sunt și cei precum Francis Fukuyama, care, începând cu Iluminismul, văd un progres continuu, de la relațiile de putere și subordonare la o egalitate ultimă a respectului, ce urmează să marcheze „sfârșitul istoriei“[61]. Însă această teză pare plauzibilă doar dacă ne uităm la o clasă restrânsă de exemple și dacă ignorăm multitudinea de metode prin care egalitatea respectului a fost atinsă de fapt prin perimarea totală a acestuia.

Să spunem măcar că progresul în sfera politică este incert și discutabil. Schimbarea apare – uneori spre bine, alteori spre rău. Însă numai în retrospectivă, în lumina istoriei culturale și sociale, se poate vorbi despre un *Zeitgeist* în care doar *această* schimbare sau *acea* dezvoltare a contat. La mijlocul secolului al XIX-lea însă, ideea de progres s-a instaurat în politică, iar descoperirile științifice care au răsturnat multe dintre vechile credințele și au sporit considerabil capacitățile umane au acreditat ideea că s-a intrat într-o nouă eră – cea a modernității. Acesta a fost momentul în care sofismul spiritului în mișcare a început să se răspândească. În toate domeniile, se considera că trebuie să fim loiali spiritului vremii, iar aderarea la tradiții, valori și practici din trecut, în politică, în relațiile sociale sau în artă, era o mișcare „reacționară“, adică o lipsă de înțelegere a legilor dezvoltării istorice și un refuz de a accepta „noul început“ care ni se ivea în fața ochilor. Mesajul acesta a fost răspândit în sfera morală și politică de utilitariștii englezi, de pozitiviștii francezi, de adepții lui Saint-Simon și de primii hegelieni din Germania. Despre credința în spiritul în mișcare, care poartă omenirea pe culmile cunoașterii, ale competenței și ale stăpânirii naturii, se poate spune că, în secolul al XIX-lea, a devenit o superstiție dominantă cu efecte devastatoare în Rusia, după cum observau Dostoievski și alții. Această superstiție a dăinuit până în zilele noastre ca panaceu al utopiștilor, este prezentă în retorica nesăbuită a adepților globalizării și în futurismul fără scrupule al transumaniștilor.

Sofismul acesta, de a privi retrospectiv lucruri care nu s-au întâmplat încă, a devenit o parte integrantă a gândirii progresiste, nu doar în politică, ci și în artă. Rezultatul este paradoxal – ajungem să credem că există forțe istorice care ne eliberează, însă prin legi care ne constrâng. Acest paradox ne este cunoscut de la Lenin și Mao, care ne îndeamnă constant să facem în mod liber ceea ce ei cred că suntem oricum constrânși să facem. La fel de familiară este și distrugerea ce survine când oamenii își închipuie că acțiunile lor sunt justificate de „legi ale mișcării“ istorice pe care ei nu le pot contracara. Însă mai interesant pentru noi și pentru zilele noastre este un alt efect al acestui sofism, care privește practica din artă și arhitectură.

De mai bine de un secol poziția acceptată este că arta și arhitectura trebuie să încurajeze direcții noi: operele nu trebuie să fie numai originale, ci și provocatoare, chiar șocante, sfidând așteptările celor care intră în contact cu ele. Este de la sine înțeles că, atunci când s-au revoltat împotriva lui Manet sau când și-au arătat disprețul față de arta abstractă, criticii au greșit. Însă aceste episoade ar trebui privite ca niște excepții. De

regulă, operele de artă noi și originale sunt apreciate în mod corect de publicul critic – gândiți-vă la mulțimea de oameni care a participat la înmormântarea lui Beethoven sau la modul în care au fost receptați T.S. Eliot, Henry Moore și Picasso. Nu este nicidecum firesc ca un artist să aibă succes pentru că șochează, jignește sau își provoacă audiența. În trecut, originalitatea nu a fost văzută niciodată ca o modalitate de detronare radicală a convențiilor sau ca o rupere totală și ca o transgresare a normelor estetice. Michelangelo a sfidat sintaxa arhitecturii clasice proiectând interiorul Bibliotecii Laurențiene din Florența – dar a făcut acest lucru într-un mod interesant și inteligibil pentru cei familiarizați cu stilul brunellescian și folosind ca materie primă vocabularul și proporțiile clasice. Rezultatul i-a surprins pe contemporanii săi, însă a devenit imediat popular. În schimb, Mozart a adoptat, pentru cvartetele sale de coarde, limbajul perfecționat de Haydn, de la care nu s-a îndepărtat decât în mică măsură. Și totuși, după cum însuși Haydn recunoștea, aceste cvartete se numără printre cele mai originale opere muzicale compuse vreodată.

Cu toate acestea, a devenit un loc comun să apărăm orice noutate din lumea artei, a muzicii și a arhitecturii, indiferent de cât de gol sau de ofensator este conținutul, invocând searbăd „rezistența“ de care s-au lovit marii artiști în timpul vieții. Colajele goale ale lui Gilbert și George, patul nefăcut al lui Tracey Emin, rechinii în formaldehidă ai lui Damien Hirst sunt apreciaţi ca experimente originale, care merită cele mai înalte distincții. De teamă să nu fie aruncați în aceeași oală cu cei care l-au exclus pe Manet din galeriile de artă sau cu cei care au huiduit *Ritualul primăverii*, criticii nu îndrăznesc să recunoască faptul că acelea sunt doar niște rebuturi fără sens. Suntem cu toții familiari cu retorica aceasta și cu ușurința cu care orice gest ofensator este reevaluat ca o idee originală pentru a corespunde standardelor aprecierii estetice.

După părerea mea, în spatele acestor tendințe stă sofismul spiritului în mișcare. Acesta ne spune că încercările de a adera la standarde și reguli stabilite de generațiile anterioare sunt reacționare în esența lor, niște exerciții de „nostalgie“ sau de „pastișă“. Nu ne putem întoarce în timp pentru că este imposibil să *aparținem* altor vremuri; putem doar să le imităm în moduri ce vor fi inevitabil slugarnice, neautentice și nesincere. *Zeitgeist*-ul care ne conduce este cel care acționează *acum*. Adevărata artă trebuie să fie loială *Zeitgeist-ului*; dacă șochează, aceasta se întâmplă pentru că viitorul nu poate decât să-i șocheze pe cei care nu sunt pregătiți pentru el și nu-i recunosc necesitatea. Paradoxul că libertatea și transgresiunea artiștilor cu adevărat moderni sunt rezultatul unei legi ineluctabile este îmbrățișat fără ezitare de norma socială. Artiștii cu adevărat moderni aparțin vremurilor lor, iar vremurile sunt cele care le dictează ce să facă.

Multă artă fără valoare a izvorât din această gândire greșită. A izvorât însă și artă valoroasă, care s-a ridicat dincolo de convențiile critice folosite pentru a o justifica și s-a impus pe cont propriu cu o autoritate mai presus de teorie și superioară apologeticii. Sofismul *Zeitgeist*-ului a fost invocat pentru a justifica muzica lui Berg, Webern și Schönberg, însă faptul că justificarea este eronată nu înseamnă că și cauza este greșită. Condamnabilă este utilizarea sofismului în maniera în care a făcut-o Adorno, cu scopul de a crea o normă critică menită să înăbușe orice experiment în afara celor îngăduite de spiritul dominat, care astfel încetează să fie experimente și devin una cu vocea ineluctabilă a istoriei[62]. O astfel de normă face critica reală redundantă. Mai mult, dă naștere unui

substitut periculos al criticii. Dacă o operă este dificilă, scandaloasă, șocantă sau profanatoare, atunci este demnă de apreciere; dacă, în schimb, respectă regulile tradiției și ale decenței, este dată la o parte. Prin aplicarea acestei reguli, exercitarea profesiei de critic devine foarte simplă, iar eroarea, dacă apare, nu poate fi decât rezultatul unei poziționări prea avangardiste. Arta și compoziția devin și ele simple, îngăduindu-le unor impostori incompetenți să desconsidere ca simple pastișe frumusețile cu greu câștigate de contemporanii lor – așa cum Adorno i-a repudiat pe Sibelius, pe Vaughan Williams și, în cele din urmă, chiar și pe Stravinski, pe motiv că produceau „fetișuri“ muzicale.

Pesimismul ne aduce aminte că marea artă nu se obţine cu uşurinţă, că nu există o formulă pentru a o produce şi că creativitatea nu are sens în lipsa regulilor care o constrâng. Aceste reguli nu sunt arbitrare sau inventate. Ca și sintaxa armoniilor tonale, ele au evoluat prin dialogul, de secole, dintre public și artiști. Regulile sunt efectul secundar al gustului şi reziduul unei comunicări reuşite, iar a le urma înseamnă a intra într-o tradiție neîntreruptă a desfătării. Regulile pot fi încălcate, dar numai după ce au fost internalizate. Respectăm faptul că Schönberg a încălcat regulile în *Pierrot lunaire* pentru că, între altele, ele au fost încălcate de compozitorul lui *Gurrelieder* și *Verklärte Nacht*. Însă nu apreciem încălcarea lor la întâmplare, de către cineva precum Tracey Emin, care pare că nu le-a stăpânit niciodată.

Cât despre sofismul spiritului în mișcare, acesta își datorează farmecul vacuității sale: poate fi folosit pentru a justifica orice, pentru a desconsidera orice critică, oricât de temeinică ar fi, și pentru a saluta cu aprecieri goale orice act ofensator ce poate fi prezentat ca noutate. Astfel, până și cele mai arbitrare gesturi sunt înzestrate cu aura aparentă a necesității, iar criticile sunt neutralizate înainte de a fi formulate. Sofismul spiritului în mișcare dăunează atât tradiției (împotriva căreia se ridică), cât și talentelor individuale (pe care ar trebui să le promoveze). De la Schönberg și Eliot până la Messiaen și Matisse, marii moderniști nu și-au pierdut timpul cu o viziune care face arta modernă ușoară și ignoră importanța unei trăsături fără de care originalitatea este imperceptibilă – anume încercarea de a institui o continuitate veritabilă cu maeștrii trecutului. Moderniștii timpurii, deși contaminați într-o oarecare măsură de sofismului *Zeitgeist*-ului, au simțit că libertatea lor trebuia *justificată într-un fel* prin *legătura* cu trecutul, și nu prin ignorarea sau sfidarea acestuia. Istoria reală a artistului modern este cea relatată de el însuși. Este istoria spusă de T.S. Eliot în eseuri și în *Patru cvartete*, de Ezra Pound în *Cantos-uri*, de Schönberg în scrierile sale critice și în *Moise și Aron*, de Rilke în *Sonete către Orfeu* și de Valéry în *Cimitirul marin*. Din această perspectivă, scopul artistului modern nu este să se desprindă de tradiție, ci să reinterpreteze tradiția în circumstanțe pe care moștenirea artistică nu le anticipase încă. Această istorie nu are în vedere potențialul de trecut al prezentului, ci accentuează realitatea prezentă ca *loc în care am ajuns*, a cărui natură trebuie să o înțelegem în termenii continuității. Dacă, în circumstanțele moderne, formele și stilurile artistice trebuie refăcute, acest lucru se întâmplă nu cu scopul de a repudia tradiția, ci cu cel de a o reconsolida. Efortul artistului modern este să exprime realități care nu au mai fost întâlnite până atunci și care sunt deosebit de greu de definit. Însă acest lucru nu se poate face decât prin aducerea capitalului nostru spiritual în prezent și prin înfățișarea lui așa cum este cu adevărat. Pentru Eliot și pentru colegii lui, arta modernă nu

putea, prin urmare, să existe altfel decât ca o căutare a ceea ce este acceptat: ca o încercare de a surprinde natura experienței moderne în relație cu certitudinile unei tradiții veritabile.

Cea mai sugestivă ilustrare a sofismului spiritului în mișcare este cea oferită de arhitectura modernă și de apologeții ei. Spunând „arhitectură modernă“ nu mă refer la capodoperele care, de la Frank Lloyd Wright și până la Louis Khan, au ocupat locuri de cinste printre realizările exemplare ale vremurilor noastre. Mă refer la stilul tipic modern, compus din pereți-cortină sau din plăci orizontale, fără forme, umbre sau ornamente, fără fațade articulate, arătându-se ca un adversar familiar pe stradă, în orașe și la țară – bine-cunoscutul stil „cutie de pantofi“ pe care îl putem găsi la periferia urbană, dar și în inima orașelor. Apologeții acestui gen de modernism cotidian domină școlile de arhitectură. Ei dezaprobă cariatidele, coloanele, arhitravele și stucaturile. Dezaprobă relansarea arhitecturii grecești și gotice. Dezaprobă strada ca spațiu public primar și fațada ca latură publică a unei clădiri. Dezaprobă fiecare regulă, scrisă sau nescrisă, care a dat o formă țesăturii urbane. Dezaprobă toate acestea ca reziduuri ale unor „timpuri trecute“, ce nu pot fi imitate decât într-un mod „neautentic“ și doar asumând ceea ce moderniștii numesc „pastișă“. Istoria a decretat sfârșitul acestor lucruri; este vremea unui nou început și a unei noi arhitecturi, cu materiale și metode adecvate spiritului vremii.

Teoreticienii de seamă ai modernismului – Le Corbusier, constructiviștii ruși, Walter Gropius și Hannes Meyer – au susținut că sunt gânditori din tradiția lui Vitruviu și Palladio. Însă micimea lucrurilor pe care le-au spus despre arhitectură (în comparație cu ceea ce au spus relansatorii renașterii – precum Alberti în *Zece cărți de arhitectură*, Ruskin în *Pietrele de la Veneția* și în *Cele șapte făclii ale arhitecturii*, respectiv Viollet-le-Duc în cele două volume de conferințe) arată că totul este o înșelăciune. Pionierii modernismului erau activiști sociali și politici care urmăreau să constrângă acel material uman dezordonat al orașelor în cămașa de forță a utopiei. Pentru ei, arhitectura era doar o parte a unui plan atotcuprinzător. Proiectul lui Le Corbusier, care prevedea demolarea întregului Paris de la nord de Sena și înlocuirea lui cu turnuri înalte de sticlă, se dorea un semn de emancipare, o eliberare din constrângerile vieții urbane. Străzile și aleile murdare și promiscue trebuiau înlocuite de iarbă și copaci – de spații deschise în care omul nou, odată ieșit din flaconul aseptic de sticlă unde era depozitat noaptea, să se poată plimba în liniște sub razele soarelui. Adevărul este că Le Corbusier nu s-a întrebat niciodată dacă oamenii vor să locuiască într-o astfel de utopie și nici nu i-a păsat prin ce metodă avea să îi aducă acolo. Istoria (în înțelegerea proiectului modernist) impunea ca ei să fie acolo și cu asta, basta.

Acest mod de gândire prezintă multe dintre sofismele discutate deja în această lucrare. Sofismul celui mai bun caz a avut o contribuție semnificativă în arhitectură încă de la apariția stilului Bauhaus, adepții acestui stil refuzând categoric să-și imagineze scenariul cel mai rău care ar fi putut rezulta din proiectele lor imobiliare mărețe. Înțelepciunea acumulată de-a lungul secolelor de constructori și proiectanți a fost dată la o parte în virtutea încrederii în scenariul „cel mai bun“, care viza noi moduri de a trăi. Lumina, aerul și verdeața aveau să înlocuiască străzile întunecoase și aleile murdare: cât despre întuneric, intimitate, viață de stradă și zone de tranziție, nimeni nu s-a gândit să le

ceară părerea oamenilor simpli care au arătat, de-a lungul vremii, că iubesc aceste lucruri şi că au nevoie de ele.

Nu numai Europa şi America au avut de suferit de pe urma implacabilului marş al arhitecturii moderniste. Atunci când Mahomed Atta a trimis avionul American Airlines 11 în turnul nordic al World Trade Center, pe 11 septembrie 2001, el şi-a exprimat, desigur, indignarea faţă de tot ceea ce simboliza clădirea respectivă: triumful materialismului secular, succesul şi prosperitatea Americii, tirania marilor instituţii financiare şi *hybris*-ul oraşelor moderne. Dar şi-a exprimat şi o veche ranchiună împotriva modernismului arhitectural, o poziţie pe care o articulase deja în lucrarea de dizertaţie pe care a susţinut-o în cadrul programului de masterat al şcolii de arhitectură a Universităţii din Hamburg. Tema dizertaţiei lui a fost vechiul oraş Aleppo, distrus de preşedintele sirian Hafiz al-Assad în lupta sa nemiloasă de exterminare a Frăţiei Musulmane, însă deteriorat şi mai tare de ridicarea peste noapte a zgârie-norilor care estompează vechile străzi şi tronează peste degetele firave şi rugătoare ale moscheilor. Acest aspect de cimitir de fiare vechi al modernismului a reprezentat, pentru Atta, un simbol al impietăţii lumii moderne şi al desconsiderării brutale a lumii musulmane.

Vechile oraşe din Orientul Mijlociu, surprinse în încântătoarele desene şi tablouri ale lui Edward Lear, erau locuri în care comunităţile strâns unite se adunau la umbrele moscheilor şi în care minaretele străpungeau cerul cu rugăciuni neîntrerupte. Erau locuri cu îndeletniciri pioase, iar aleile romantice, curţile şi bazarurile – o imagine familiară din poveştile arabe, de la *O mie şi una de nopţi* la romanele lui Naghib Mahfuz – aveau un loc de neclintit în viaţa musulmanilor, mai cu seamă a celor care, precum Atta, erau purtaţi printre străini, în oraşele de beton ale modernităţii occidentale.

Aceste oraşe vechi ale Orientului Mijlociu arată astăzi foarte diferit, cu moschei înghesuite printre zgârie-nori, cu blocuri prost făcute care strivesc curţile vechi, cu alei sfâşiate de autostrăzi. Deşi cauzele acestui dezastru social şi estetic sunt numeroase, creşterea populaţiei fiind una dintre ele, este de netăgăduit că arhitectura modernistă îşi are partea ei de vină. Căci ea alimentează în mod direct dorinţa de a „progresa odată cu vremurile“ ca unică alternativă, în mintea birocratului din Orientul Mijlociu, la supunerea izolată care a reprezentat înainte norma. Planul nebunesc al lui Le Corbusier în Alger a reprezentat primul indiciu că oraşele musulmane vechi ar putea fi refasonate fără a se ţine cont de nevoile sociale şi spirituale ale locuitorilor, numai ca să intre în sfârşit în lumea modernă. În ciuda faptului că planul a fost realizat doar parţial, este studiat încă asiduu în şcolile de arhitectură ca marea „soluţie“ la o problemă care, înaintea lui Le Corbusier, nici măcar nu exista – „problema“ înghesuirii oamenilor într-un oraş fără ca libertatea lor de mişcare să fie îngreunată, pentru a crea un oraş care să fie un simbol pentru noua eră a automobilelor. Soluţia lui Le Corbusier a fost să construiască autostrăzi suspendate pe deasupra blocurilor de locuinţe. Urmau să fie demolate multe case vechi şi străzi înguste, iar vederea către ocean avea să fie obturată de blocuri-turn care ar fi eclipsat moscheile şi bisericile. Primarul ales al oraşului s-a împotrivit acestui plan, ceea ce l-a făcut pe Le Corbusier să îl abordeze pe guvernatorul neales al *Departamentului*, cerându-i să anuleze decizia primarului. „Planul trebuie să dicteze“, a scris el. „Planul este corect. El afirmă realităţi indubitabile.“ Iar, când Le Corbusier a fost delegat de Guvernul de la Vichy să

răspundă de construcțiile naționale în 1941, el a avut grijă ca planul din Alger să primeze în agenda sa[63].

Aspectul congestionat al orașelor musulmane decurge firesc din modul de viață al locuitorilor. Curțile și aleile exprimă spiritul acestei comunități – o comunitate în care oamenii se opresc să se roage de trei ori pe zi, care se definește prin ascultare și supunere, care se retrage în sânul familiei de fiecare dată când vremurile devin dificile. Autostrăzile și blocurile-turn ucid orașele musulmane și îi exilează pe tineri în străinătate, unde, precum Atta, fierb de dorința de a se răzbuna pe modernismul care i-a dezrădăcinat. Însă *Zeitgeist*-ul cere ca aceste orașe să fie distruse, iar ei nu le pot apăra. Nici statele musulmane nu sunt inocente în fața sofismului spiritului în mișcare. Dimpotrivă, cel mai deprimant este că s-au grăbit să adopte simbolurile modernității și să definească modernitatea în termenii schimbărilor care au transformat orașele americane în pustietăți de nelocuit. Nu evaluarea rațională a nevoilor energetice ale Egiptului a dus la construirea barajului Aswan și la inundarea unei frumoase zone pline de antichități. Ci aceeași superstiție istoricistă care l-a împins pe Pevsner să se dezică de goticul victorian, care l-a înverșunat pe Le Corbusier împotriva vechiului Alger și care a dus la construirea absurdului Dom al Mileniului în Londra. Dacă ar fi să căutăm o explicație pentru islamism, acesta ar fi punctul de plecare – adoptarea în rândul noilor birocrați a unui sofism care respinge legitimitatea unei credințe și a unui mod de viață legat în mod intrinsec de trecut. Islamul, corect înțeles, este incompatibil atât cu ideea că ne-am putea mișca în pas cu vremurile, cât și cu ideea că ar *exista* așa-zisele „vremuri“ în pas cu care ne-am putea „mișca“. Pe chipul lumii islamice stă întipărit conflictul dureros dintre birocrațiile moderniste, create de sofismul spiritului în mișcare, și comunitățile al căror spirit conducător este etern, de neclintit, atotcunoscător, în afara timpului și a schimbării. Iar, dacă musulmanii devin islamiști, acest lucru se întâmplă, în parte, pentru că își însușesc sofismul oponenților lor birocrați și percep lumea și istoria ei ca pe o manifestare a unui spirit mișcător rival.

Clădirile clasice și gotice vorbesc despre o altă epocă, în care credința, onoarea și autoritatea se ridicau mândre, fără să se ia în glumă pe stradă. Din punctul de vedere al modernișilor, stilul și materialele acelea nu mai puteau fi folosite în mod autentic pentru că nimeni nu mai credea în vechile idealuri. Perioada modernă a fost o epocă fără eroi, fără credință, fără omagii publice aduse unei instanțe mai înalte sau mai nobile decât omul de rând. Prin urmare, a avut nevoie de o arhitectură care să-i reflecte viziunea morală, a unei societăți fără clase și fără ierarhii, fără valori absolute, ci doar relative. A reclamat, așadar, o arhitectură fără ornamente și fără pretenția unei măreții superioare ființei umane, o arhitectură care a folosit materiale moderne pentru a crea o lume modernă. Cuvintele-cheie ale acestei noi arhitecturi au fost „onestitate“ și „funcție“. Implicația era că, prin caracterul lor onest, clădirile ne ajutau pe *noi* înșine să fim la fel. Noul oraș, făcut din sticlă, beton și parcuri, este lipsit de false pretenții sociale, iar în el oamenii trăiesc într-o uniformitate exemplară și sunt respectați în mod egal. Acesta este orașul pretins de *Zeitgeist*.

În mod paradoxal, însă, arhitectul care urma să creeze noul oraș antieroic era el însuși un erou. Odată cu modernișii, a apărut și imaginea arhitectului Titan, capabil să

manipuleze structuri gigantice și spații extinse. Arhitectul urma să înlocuiască rânduiala neînsemnată a străzilor și aleilor – rânduiala mâinii invizibile – cu o ordine nouă, planificată și atotcuprinzătoare, un monument în cinstea mâinii vizibile care o crea. Această viziune este prezentă deja în *Constructorul Solness*, de Ibsen. De asemenea, este popularizată de Ayn Rand, autoare de romane și scrieri filozofice, în remarcabila sa carte *Revolta lui Atlas*. Orașul modernist a apărut ca un oraș fără monumente, dar a devenit el însuși monument – un monument închinat arhitectului său. Nici unui cititor al scrierilor lui Le Corbusier nu îi pot scăpa semnele viziunii sale egocentrice. Același egocentrism este vizibil în formele și scalele adoptate de „staruri“ ale arhitecturii (*starhitects*) precum Richard Rogers sau Norman Foster, care au fost lăsați să se dezlănțuie în orașele noastre. Iar acesta este principalul motiv pentru care mulți sunt oripilați de clădirile lor: acolo, chiar sub ochii noștri, atitudinea centrată în „eu“ răzbate din rândurile unui „noi“ mutilat.

Una dintre cele mai remarcabile caracteristici ale mișcării moderne din arhitectură este reaua-voință cu care aceasta s-a impus. Cei care i s-au împotrivit au fost catalogați drept inamici, reacționari și nostalgici care împiedicau marșul necesar al istoriei. Ei aveau să fie înlăturați cât de curând din pozițiile de putere și influență. Când și-au dezlănțuit cruciada la Londra, istoricul german al artei Nikolaus Pevsner și arhitectul constructivist rus Berthold Lubetkin s-au erijat în legislatori, condamnând orice mișcare care nu reprezenta o îndepărtare radicală de trecut. Ambii erau refugiați ai modernismului de factură politică – nazismul, în cazul lui Pevsner, comunismul, în cazul lui Lubetkin. Însă ei au adus cu ei cenzura regimurilor din care încercaseră să scape. Nimic nu era mai detestabil, în ochii lor, decât eventualul farmec al unei școli neoclasiciste sau al unei bănci în stilul gotic victorian. Pentru Pevsner, cele mai frumoase clădiri din cartierul juridic al Londrei, mărețele tribunale gotice de pe Arthur Street, simboluri ale justiției de drept comun și ale efortului de zi cu zi pentru reconciliere, erau doar niște clădiri mediocre, fără importanță, ale căror creneluri de poveste și coloane de marmură nu erau nici înălțătoare, nici vesele, ci doar pretențioase. În schimb, stația de metrou de la Arnos Grove, cu zidurile ei modeste de cărămidă și cu cadrele sumbre de metal de la ferestre, anunța un viitor și o lume mai bune, în care viața modernă urma să fie portretizată onest și acceptată în mod deschis.

În fața acestui asalt ideologic violent care a folosit din plin resursele aparatului academic german, cu o încredere halucinantă în viitor și în omul nou care se va naște în el, oamenii și-au pierdut pesimismul salvator. Astfel, ei au renunțat să mai examineze motivele moderniștilor și ale susținătorilor lor. Au uitat că, demolând străzi antice și ridicând în loc blocuri-turn, se câștigă mulți bani și că, în trecut, arhitecții nu s-au îmbogățit din același motiv pentru care femeile obișnuite nu s-au căpătuit vreodată din prostituție și nici oamenii de afaceri din contrabandă – și anume pentru că moralitatea și cultura le-au stat în cale. Există un puternic interes în spatele ideii că standardele estetice trebuie să se schimbe mereu în ton cu *Zeitgeist-ul*.

Făcând abstracție de profitori și vandali, dacă am întreba oamenii de rând cum ar trebui să arate orașele lor – nu pentru binele lor personal, ci pentru binele comun –, s-ar atinge un nivel impresionant de consens, așa cum s-a văzut de-a lungul secolelor. Oamenii s-au înțeles, de pildă, în privința dimensiunilor: spații de locuit nu prea mari, spații publice

nu prea largi, prea înalte sau prea dominatoare. S-au înțeles în privința nevoii de a avea străzi, precum și ferestre sau uși cu acces la stradă. S-au înțeles în privința faptului că toate clădirile trebuie să respecte conturul străzilor, că străzile nu pot fi întretăiate și că ei nu își pot aroga părți din spațiul recunoscut drept public și accesibil tuturor. S-au înțeles în privința faptului că lumina stradală se cuvine să fie discretă și, pe cât posibil, montată pe structuri permanente. S-au înțeles în privința firescului unor materiale și al caracterului alienant al altora; s-au înțeles până și în privința unor detalii – precum cele privitoare la stucaturi, rame de ferestre, pietre pentru pavaj – după ce au învățat să se raporteze la acestea nu ca la un bun personal, ci ca la un bun comun. Stilul clasic în arhitectură, în special modelele locale specifice vechiului Manhattan și Londrei georgiene, întruchipează acest acord reflexiv. Principiile sale conducătoare sunt aceleași în Efesul antic ca și în incintele mănăstirilor și catedralelor gotice.

Prințul Charles s-a folosit la un moment dat de poziția sa publică pentru a da glas acestor idei în numele majorității tăcute. Iar cercul arhitecților și-a exprimat furia în termenii bine-cunoscuți. Prințul a fost acuzat că „trăiește într-o altă epocă“, că este „reacționar“ și incapabil să înțeleagă că „lumea s-a schimbat“, că nu este „la curent“ cu realizările veritabile și „originale“ ale oamenilor care „trăiesc și muncesc în ziua de azi“. Încercarea lui de a construi un nou model urban la Poundbury, în Dorset, cu ajutorul arhitectului Léon Krier, a fost respinsă pe motiv că amintește de „Disneyland“, că e o „pastișă“, că e „sentimentală“ și „retrogradă“. Toate aceste epitete, pe care le puteți urmări în toate discuțiile ce au urmat faimosului, notoriului chiar, discurs al prințului împotriva „abceselor“ moderniste care au desfigurat Londra[64], ilustrează sofismul spiritului în mișcare și felul în care acesta este folosit pentru a închide discuții despre subiecte ce ar trebui dezbătute – despre cum tu și eu ar trebui să construim aici și acum.

Heidegger, altfel prea puțin înclinat către declarații lucide, a avut o contribuție importantă spunând că „noi învățăm să locuim […] numai construind“[65]. Ar fi putut spune lucrurile și invers, și ele ar fi fost la fel de adevărate: doar învățând să construim, ajungem să locuim. A construi și a locui sunt două fațete ale unei singure acțiuni. Arhitectura este arta așezării. Din această observație simplă reiese imediat cât de distructiv este sofismul spiritului în mișcare atunci când este importat din istoria artei pentru a deveni un ghid al prezentului. Este dușmanul fatal al designului urban, așa cum s-a vădit în timp. Nu e, așadar, deloc surprinzător că orașele noastre, făcând obiectul acestui sofism, s-au degradat complet. Vechea armonie a orașului a fost înlocuită cu un talmeș-balmeș de „euri“ reciproc antagonice, iar acel „noi“ al vechilor așezări, cu străzi, alei, intrânduri, arhitrave și fațade, a dispărut din peisaj.

---

59. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, tr. H.B. Nisbet, Cambridge, 1980 [trad. rom.: *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Humanitas, București, 1997 – n. tr.].

60. Jakob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy, 1860 [trad. rom.: Cultura Renașterii în Italia, Minerva, Bucureşti, 2000 – n. tr.]*; Heinrich Wölfflin, *Renaissance and Baroque*, 1888.

61. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man, Harmondsworh, 1992 [trad. rom.: Sfârşitul istoriei şi ultimul om, Paideia, Bucureşti, 1994 – n. tr.]*.

62. Vezi Theodor W. Adorno, *The Philosophy of Modern Music, tr. Anne G. Mitchell și Wesley V. Bloomster, Londra, 2003 (prima ediție: 1948).*

63. Povestea este relatată de John Silber, *Architecture of the Absurd*, Boston, 2007.

64. Discurs ținut cu ocazia celei de a 150-a aniversări a Royal Institute of British Architects, în data de 30 mai 1984.

65. Vezi Martin Heidegger, „Building, Dwelling, Thinking“, în *Poetry, Language, Thought*, tr. Alfred Hofstadter, New York, 1971; Eduard Führ, *Bauen und Wohnen: Martin Heideggers Grundlegung einer Phänomemologie der Architektur*, Münster și New York, 2000.

VIII
SOFISMUL AGREGĂRII

Când Revoluția Franceză și-a formulat sloganul – *Liberté, égalité, fraternité* –, susținătorii ei erau într-o stare de exaltarea utopică ce i-a împiedicat să-i vadă defectele. În ochii lor, libertatea era bună, egalitatea era bună, fraternitatea era bună și de aceea alăturarea lor era de trei ori mai bună. Este ca și cum am spune că homarul este bun, ciocolata este bună, ketchupul este bun și de aceea homarul gătit în ciocolată și ketchup este de trei ori mai bun. Este adevărat că bucătăria americană exemplifică acest gen de eroare în moduri care nu încetează să scandalizeze rafinatul gust european. Însă, în sfera politică, erorile au consecințe mult mai grave decât cele pe care le-ar putea avea un preparat american.

Francezii au fost nevoiți să treacă printr-un proces dureros de descoperire pentru a-și da seama la ce se angajaseră. Nici atunci când Robespierre a proclamat în chip fanatic „despotismul libertății“, iacobinilor nu le-a trecut prin minte că aveau de-a face cu o contradicție. A fost nevoie să apară tribunalele revoluționare – în care judecătorul, jurații și procurorul erau unul și același, iar acuzatul nu avea nici o șansă la apărare – pentru ca cei mai raționali dintre revoluționari să înțeleagă că egalitatea presupune distrugerea libertății. Însă capetele în care a început să germineze această idee au fost repede tăiate, înainte ca ea să rodească în vreun fel. Mereu și mereu, de atunci încoace, umanitatea repetă aceeași greșeală, înfățișând egalitatea sub forma *adevăratei* libertăți și propovăduind supunerea față de stat ca „eliberare“ a maselor din lanțurile exploatării.

Această gândire întruchipează un sofism care survine ori de câte ori dorința pentru lucruri bune anulează tranșant orice încercare de a înțelege relațiile dintre ele. Când oamenii aspiră la lucruri bune, unul după altul, ei își proiectează speranța tot mai departe de ei înșiși și își închipuie că, într-o stare viitoare a umanității, ea se va împlini. În consecință, lista lor de dorințe se tot mărește. Însă, dat fiind că fiecare lucru bun este scos din context și transferat într-o lume imaginară, rezultatul va include aproape sigur scopuri ce nu pot fi atinse împreună.

Acest sofism – al agregării – a jucat un rol major în evoluția liberalismului de la forma sa clasică, expusă de Adam Smith, la forma sa modernă, prezentată în viziunea despre lume a intelectualilor de pe Coasta de Est a Americii și consacrată de celebra *Teorie a dreptății* a lui John Rawls. Pentru străbunii noștri victorieni, un liberal era cineva care prețuia libertatea individuală mai mult decât orice scop social impus de stat și credea

că indivizii își rezolvă problemele în virtutea conștiinței lor morale înnăscute, cu condiția ca statul să le permită să și-o exercite. Astăzi, în America, liberal este cineva care susține amestecul semnificativ al statului în întreaga activitate economică, în școli și în universități, în instituțiile societății civile, precum căsătoria și asocierile, cu scopul de a impune egalitatea.

Istoria liberalismului american a ridicat întrebarea dacă libertatea și egalitatea pot fi într-adevăr combinate așa cum și-au dorit atât de mulți oameni. Este conflictul dintre ele negociabil? Meritul aici îi aparține lui Rawls, care a căutat un răspuns la această întrebare și a crezut că l-a găsit în ideea ingenioasă a „ordonării lexicale“. Cerința libertății trebuie satisfăcută înainte ca problema distribuirii să se poată pune. Însă, dacă cerința libertății este una a libertății *egale*, atunci acest lucru generează din nou probleme. Dacă libertatea nu poate fi *egală* decât prin anularea ei?

Forța acestei întrebări o vedem în practica politică. Asalturile la adresa vechilor libertăți ale americanilor se dau, de regulă, în numele libertății. De pildă, atunci când libertatea unui angajator de a-și alege angajații este anulată prin politici „nediscriminatorii“, această acțiune este justificată ca „împuternicire“ (*empowerment*) și apoi ca „eliberare“ a unor minorități până atunci oprimate. Dacă se aduce argumentul că drepturile angajatorului sunt încălcate de politicile care îl obligă să facă ceea ce el nu ar face în mod voluntar, atunci Curtea Supremă descoperă drepturi ale angajatului care au preeminență în fața celor ale angajatorului. Aceste noi drepturi ale angajatului nu sunt precum drepturile individuale înscrise în Constituția americană, adică libertăți care definesc sfera suveranității individuale. Sunt drepturi de grup – adică drepturi pe care o persoană le are în virtutea faptului că este femeie, homosexual, membru al unei minorități și așa mai departe. Ele apar în disputele cu privire la „acțiunea afirmativă“. Două persoane, John și Mary, candidează pentru admiterea la facultate. John are note mai bune, însă Mary este de origine amerindiană și, în baza acestui criteriu, este admisă. Liberalii argumentează că, în asemenea cazuri, Mary are dreptul să fie avantajată în virtutea apartenenței la un grup – un grup oprimat în trecut, a cărui poziție în societate poate fi remediată doar prin asemenea tratamente preferențiale.

Acest tip nou de drepturi este inventat pentru a justifica discriminarea în numele nondiscriminării. Este un mod de a anula drepturi individuale în interesul grupurilor. Ca atare, el este îndreptat împotriva liberalismului în sens clasic, care avea ca scop protejarea individului în fața grupurilor și garantarea suveranității în privința propriei vieți, ca temelie unică a ordinii consensuale. Și totuși, liberalii americani nu au, în mintea lor, nici o îndoială, că ei, și nu oponenții lor conservatori, sunt cei care susțin libertatea individuală în lumea modernă. Dorința de egalitate nu este, în ochii lor, nimic altceva decât dorința de a face libertatea accesibilă în mod egal pentru toți – ceea ce nu se poate realiza decât prin „împuternicirea“ grupurilor ale căror dezavantaje le-au împiedicat în trecut să își atingă scopurile. Iar singurul agent capabil să realizeze acest act de împuternicire la scară largă este statul, care, la rândul lui, trebuie extins în mod corespunzător.

Nu mă interesează să iau partea cuiva în acest conflict. Bănuiala mea este că cei mai mulți oameni vor trage simultan în ambele direcții. Ei vor recunoaște natura suspectă a „drepturilor de grup“, dar, în același timp, vor spera că situația potrivnică a minorităților

oprimate în trecut se poate îmbunătăți prin procedee legale și constituționale. Însă conflictul ilustrează felul în care libertatea și egalitatea sunt în război una cu cealaltă, precum și felul în care oamenii se raliază uneia sau alteia din tabere, deși nu recunosc că războiul există. Judecătorii „liberali“ vor interpreta Constituția Statelor Unite așa cum trebuie pentru a genera egalitate. Și vor justifica acest lucru spunând că ei discern acum niște *drepturi* care înainte nu se distingeau. De aceea, reglementarea mediului de afaceri și încercarea de a controla și îngrădi impulsul social vor fi justificate mai degrabă invocând drepturile celor care, altfel, ar avea de suferit decât pe cele ale celor care vor trebui să suporte povara reglementărilor. Dacă, exercitându-și libertatea de alegere, oamenii ar înființa cluburi numai pentru bărbați, atunci statul ar fi îndreptățit să le închidă sau să le oblige să admită și membri femei. Cluburile destinate exclusiv bărbaților creează rețele de influență care îi favorizează pe bărbați și, astfel, încalcă dreptul general al femeilor de a fi „tratate ca egale“, un drept care, potrivit juristului liberal Ronald Dworkin, are prioritate în fața dreptului la tratament egal, singurul drept, de altfel, pe care fondatorii unui astfel de club îl pot invoca în lupta lor împotriva ortodoxiei feministe[66]. Dacă oamenii refuză să recunoască legitimitatea uniunilor homosexuale și încearcă să excludă homosexualii din locurile lor de muncă sau de educație, atunci statul este îndreptățit să intervină și să-i oblige să-și schimbe obiceiurile. Căci asta înseamnă „dreptul de a fi tratat ca egal“.

Sofismul agregării sprijină acest gen de argument pentru că le îngăduie oamenilor să creadă că scopurile lor pot viza deopotrivă libertatea și egalitatea. Nu mai este nevoie să examineze felul în care un scop se răsfrânge asupra celuilalt pentru că, în final, toate lucrurile bune se agregă. Avansând cauza egalității, susținem și libertățile, dat fiind că în esență drepturile înseamnă libertăți. Prin urmare, putem fi niște liberali devotați distrugerii acelor libertăți care stau în calea egalității. Iar statul este cel mai puternic instrument creat vreodată în acest sens. Statul poate confisca bunurile celor care au succes și le poate distribui celor care, fără ele, ar eșua. Poate preveni formarea rețelelor exclusive și a ierarhiilor și, în general, poate controla asocierile pentru a-i proteja pe cei excluși. Astfel, în numele „tratamentului egal“, putem impune orice fel de tratament inegal, susținând în același timp cu tărie drepturile și libertățile oamenilor în general.

Problema este însă mai complexă. Mulți egalitarieni sunt fideli sofismului agregării pentru că acesta le permite să creadă că, urmărind egalitatea, ei urmăresc libertatea în *adevărata* ei formă. Egalitarienii recunosc că libertatea individuală este un bun suprem, însă interpretează libertatea într-un sens nou, ca un rezultat al „luptei“ pentru egalitate. Libertățile pe care le susțin conservatorii și individualiștii sunt, în ochii multor egalitarieni, forme de „dominare“, moduri în care o persoană își poate exercita puterea asupra alteia. De aceea, ele sunt doar în mod fals descrise ca libertăți. Căutarea libertății, în forma ei adevărată, înseamnă ieșirea din dominare. Iar dominarea se manifestă în multe feluri – inclusiv în felul în care oamenii încearcă să se controleze unii pe alții prin legi și tradiții. De aceea, atunci când militează pentru extinderea statului în sfera publică, noii liberali susțin deseori și excluderea statului din sfera privată, argumentând că individul trebuie „eliberat“ de orice încercare de impunere a moralității prin lege sau de privilegiere normativă a unui anumit mod de viață.

Când Adam Smith așeza libertatea în centrul viziunii sale despre economia modernă,

susținea neechivoc că libertatea și moralitatea sunt două fețe ale unei singure monede. O societate liberă este o comunitate de ființe responsabile, legate prin legile simpatiei și prin obligațiile iubirii familiale. Nu este o societate a oamenilor eliberați de orice constrângere morală – ceea ce ar fi tocmai opusul unei societăți. Fără constrângeri morale nu poate exista cooperare, nu poate exista familie ori devotament, nu pot exista planuri pe termen lung sau speranța unei ordini economice, cu atât mai puțin speranța unei ordini sociale. Și totuși, cei care se referă la ei înșiși ca fiind „liberali“ doresc să izgonească constrângerile morale din lege și din orice alt loc în care ele ar putea fi o ancoră durabilă în societate. Ei sunt, în mod frecvent, imoraliști în chestiuni sexuale și cred că nu este treaba statului să impună, prin lege sau prin sistemul de educație publică, o viziune anume despre ordinea morală sau despre împlinirea spirituală. Această abordare este întărită de sofismul că ne naștem liberi, pe care l-am discutat în capitolul III și care oferă o perspectivă deculpabilizatoare asupra moralității, ceea ce înlesnește transferul responsabilității către stat. În acest fel, prinde contur noua agendă liberală: control din partea statului asupra tuturor aspectelor vieții publice; libertate totală în sfera privată. Dacă o societate astfel constituită poate supraviețui și dacă ea se poate reproduce, acestea sunt încă întrebări deschise, la care un pesimist va da, mai mult ca sigur, un răspuns negativ. Și totuși, abilitatea reformatorilor liberali de a ignora semnele decăderii sociale și de a insista în promovarea agendei lor nu este nicidecum cea mai nesemnificativă dovadă a faptului că ei trăiesc într-o lume a falselor speranțe.

Un alt exemplu se arată de la sine. Începând din anii 1960, țările occidentale au adoptat niște politici privitoare la imigrație pe care nici o persoană instruită în adevărurile de bază ale pesimismului nu le-ar fi aprobat vreodată. Oricine a studiat soarta imperiilor și dificultățile legate de stabilirea jurisdicției teritoriale peste comunități diverse din punct de vedere religios, al limbajului și al tradițiilor maritale știe că sarcina este imposibilă și riscă să eșueze din cauza fragmentării, a tribalismului și a războiului civil. Dacă privim înăuntrul imperiilor multietnice și multiculturale – precum Imperiul Otoman sau Iugoslavia comunistă –, observăm imediat măcelul și distrugerea. Există, neîndoielnic, remedii și resurse diplomatice, de felul celor foarte eficient practicate de libanezi până în momentul în care Hafez al-Assad a încercat impunerea unui imperiu sirian[67]. Însă rezultatele bine-cunoscute ale eforturilor de pace ne pun în gardă cu privire la încercarea de a acomoda culturi diferite într-un singur teritoriu.

Răspunsul optimist la problemele puse de imigrația în masă a fost politica multiculturalismului. Susținătorii acesteia au argumentat că fiecare cultură este un bun în sine. Fiecare are ceva de oferit: festivalurile pline de voie bună ale hindușilor, carnavalurile Indiilor de Vest, familiile strâns legate ale musulmanilor sau hărnicia tăcută a chinezilor. Fiecărei culturi i se cuvine un spațiu maxim în care să crească și să se împlinească, pentru a pune la dispoziția membrilor săi roadele cooperării sociale și un sistem de educație care să se abțină de la a dicta ce anume trebuie gândit, spus sau făcut, și care așteaptă, în schimb, să fie dirijat de familiile care îl folosesc. Însă, pentru a oferi spațiu culturilor minoritare, cultura majoritară trebuie marginalizată. Nu i se mai poate îngădui să dicteze forma și conținutul curriculumului școlar, iar orice sugestie că locul în care ne aflăm acum are preeminență în fața locului din care am venit trebuie atent

extirpată din programe.

Sofismul este aici flagrant. Toate culturile le oferă beneficii oamenilor pe care-i adăpostesc, iar culturile care au trecut testul timpului dau, prin aceasta, dovada virtuților lor. Dar nu rezultă de aici că aceste numeroase forme ale binelui pot fi agregate. Dimpotrivă, așa cum reiese limpede din istoria Indiei sub Imperiul Mogul, dar și din istoria contemporană a subcontinentului indian, prezența într-un singur loc a două forme de viață ce se opun violent una alteia este o sursă continuă de instabilitate. Ea duce la rupturi și la conflict civil și amenință continuu țara cu violențe. Dacă există cât de cât pace în India astăzi, aceasta se datorează efortului concertat, atât al hinduşilor, cât și al musulmanilor, de a trece peste neînțelegeri și de a crea o nouă cultură – o cultură civică atotcuprinzătoare, în care teritoriul, istoria, legea și instituțiile politice definesc loialitatea civică.

O astfel de cultură am moștenit și noi, britanicii, la sfârșitul celui de al Doilea Război Mondial. Ea se baza pe identitate națională, pe o tradiție creștină aparte și, mai presus de toate, pe cadrul politic și legal care făcea ca libertățile elementare să fie accesibile cetățeanului de rând. Deși Biserica Anglicană și-a păstrat centralitatea socială și politică, școlile noastre s-au umplut de nonconformiști, de evrei și de umaniști agnostici de un gen oarecum victorian. Cultura populară a Marii Britanii era în aval de creștinism și în aval de iluminism. Aspectul ei cel mai important erau virtuțile cetățenești, patriotismul și supunerea în fața domniei legii. Toate acestea erau sărbătorite în cărțile noastre de istorie, în literatura noastră pentru copii și în curriculumul școlar. A spune că Marea Britanie era „monoculturală“ trădează o neînțelegere a naturii unei culturi naționale care a fost dintotdeauna un amestec sincretic de elemente atât neaoșe, cât și importate. Curriculumul școlar de care am avut parte în anii 1950 și la începutul anilor 1960 nu era nicidecum „etnocentric“; nici nu se concentra pe experiența britanică imperială, oricât de des ar fi fost ea invocată la orele de istorie. Programa noastră ținea foarte mult seama de autorii antici, greci și latini; de literatura engleză medievală și renascentistă; de Biblia ebraică și de istoria biblică, precum și de zeii și eroii Greciei și ai Romei. Am studiat destul de mult literatura continentală atât franceză, cât și germană, iar influența lui T.S. Eliot se simțea undeva deasupra noastră (a fost o vreme directorul școlii mele de limbi clasice), îndemnându-ne să citim tot ceea ce este menționat în notele de subsol la *Tărâmul pustiit*, de la studiul lui Jessie L. Weston despre cultul medieval dedicat plantelor până la *Bhagavad Gita*. Cât despre credințele de bază, acestea erau puține și vagi. Dacă nu eram evrei, se presupunea că suntem creștini. Mai important însă decât orice doctrină teologică sau practică rituală era acel lucru numit *caracter*, care se vădea în relațiile oneste și deschise cu ceilalți, în libertatea de comportament și într-o atenție minuțioasă la îndatoriri. Cultura noastră era cea a „englezului fidel legii“. Iar puținii băieți de origine indiană din sălile noastre de clasă nu aveau nici cea mai mică problemă cu această cultură.

Multiculturalismul nu a înlocuit vechiul curriculum; pur și simplu, l-a distrus. Căci susținătorii multiculturalismului nu au avut nici cea mai vagă idee despre semnificația reală a acestui termen. Ei au crezut că trebuie să privim „alte culturi“ drept intrinsec bune și, prin urmare, să le facem loc, adăugându-le una câte una în programa care a intrat astfel într-o continuă îmbunătățire. Însă culturile nu se predau astfel. Chiar dacă antropologii au

capacitatea de a trece cu ușurință de la o cultură la alta, conturând pentru fiecare o imagine de ansamblu, ei reușesc acest lucru pentru că privesc din *afară*. Însă ceea ce noi apreciem la o cultură este imaginea *dinăuntru* – imaginea participanților la ea, ale căror emoții, atașamente și scopuri sunt puse în lumină de imersarea în modul de viață comun, întrețesut cu o mulțime de ritualuri și imagini[68]. Privirea *dinăuntru* se poate învăța – însă numai printr-un proces de aculturație, în care cultura ni se comunică ca „a noastră“. Aculturația este valoroasă pentru că este precursorul lui „noi“ – atitudinea care ne face să ne privim pe noi înșine ca pe unul dintre cei mulți cu care ne împărtășim destinul. Din acest punct de vedere, nu putem cunoaște mai multe culturi. Tot ce putem face este să ne însușim un fel de sinteză între cultura publică, pe care o împărtășim cu vecinii noștri, și cultura privată, care dăinuie acasă. Acesta este mesajul pe care vechiul curriculum „monocultural“ îl transmitea – o cultură publică a bunei purtări și a loialității naționale, în interiorul căreia își puteau găsi locul variațiunile private. Monoculturalismul a fost un instrument al păcii între străini, un mod de a lega modurile de viață diverse care înfloreau pe solul britanic de teritoriul pe care îl împărtășeau. Tot ce a realizat multiculturalismul a fost să destabilizeze cultura publică, să îi submineze legitimitatea și dreptul la respectul nostru și o înlocuiască cu un mare gol. Tinerii minoritari, care își caută locul în ordinea socială ce îi înconjoară și ale căror speranțe depind de ea, sunt lipsiți de mijloacele prin care să devină parte a unui „noi“, altul decât cel pe care și-l amintesc din familie – adesea rememorat, în termeni idilici și nerealiști, ca un sanctuar la care noi, pribegii, ne vom întoarce la un moment dat.

Bănuiesc că pericolele acestei situații au devenit clare până și pentru optimiștii care au creat-o. Nimeni nu ar trebui să mai fie surprins că tinerii musulmani care s-au aruncat în aer la Londra în vara anului 2005, omorând aproximativ 50 de oameni nevinovați, erau cetățeni crescuți în Marea Britanie de părinți imigranți – primele produse ale nebuniei multiculturaliste, educați să privească ordinea înconjurătoare drept una din care ei nu fac și nici nu pot vreodată face parte, cu o imagine culturală derivată numai din negarea a aceea ce țara lor are să le ofere.

Acest lucru mă aduce însă la rostul discuției mele. Societățile noastre au intrat într-o perioadă de instabilitate și vulnerabilitate. Au fost aduse aici de o gândire evident irațională și compulsivă. Sofismele pe care le ascunde această gândire pot fi demascate cu ușurință. Însă gândirea rămâne. Ce să facem atunci și cum să ne protejăm de falsele speranțe ale celor care ne înșală? Cum să dobândim speranțe adevărate? Acestea sunt întrebările la care voi răspunde în ultimele trei capitole. Și voi începe prin a analiza câteva dintre strategiile prin care adevărul a fost și va fi în continuare eliminat din discuție.

---

66. Ronald Dworkin a susținut pentru prima dată această poziție în „The DeFunis Case: the Right to Go to Law School“, în *New York Review of Books*, februarie 1976.

67. Am analizat acest exemplu tragic în *A Land Held Hostage: Lebanon and the West*, Londra, 1987.

68. Idee cunoscută din scrierile lui Ruth Benedict, dar și din multe altele. Vezi *Patterns of Culture*, Londra, 1934.

IX
ESCHIVE ÎN FAŢA ADEVĂRULUI

Pesimiştii totali, al căror pesimism sărăceşte faţa luminoasă a lumii, care nu se lasă înveseliţi de nimic, nici măcar de perspectiva propriei dispariţii finale, sunt personaje neatrăgătoare – atât pentru ei înşişi, cât şi pentru cei din jur. Oamenii cu adevărat veseli, pe de altă parte, care iubesc viaţa şi sunt recunoscători că au primit-o, au mare nevoie de pesimism, în doze suficient de mici pentru a fi digerabile, dar suficient de convingătoare pentru a semnala nebunia care îi înconjoară şi care, altfel, le-ar otrăvi bucuriile. Aceştia se vor feri de sofismele pe care le-am discutat în această carte şi vor încerca să erodeze puterea pe care ele o au asupra celor care le cad pradă. Se vor îngrijora în faţa spectacolului falsei speranţe şi vor dori să readucă speranţa pe pământ, alături de credinţă şi binefacere, şi să o îmbrace în haine omeneşti. Vor vedea atitudinea expansivă centrată în „eu“ aşa cum este de fapt, şi anume ca pe o dorinţă de a supune lumea unui ego slab şi nereflexiv, şi se vor orienta către o lume în care atitudinea lui „noi“ va înflori, aducând cu ea beneficiile unei societăţi autentice, dar şi asocierea liberă între persoane rezonabile.

Pe scurt, oamenii cu adevărat veseli vor fi preocupaţi să apere adevărurile pe care optimiştii fără scrupule le ocolesc. Ei vor cere responsabilitate şi răspundere pentru felul în care ne comportăm unii faţă de alţii şi vor insista ca preţul fiecărui risc să fie plătit de cel care şi-l asumă. Vor insista ca, în gândirea privitoare la viitor, cazul cel mai bun să fie pus în balanţă cu cazul cel mai rău. În faţa nebuniei generalizate, vor îndemna la înţelepciune în chestiunile mărunte. Confruntaţi cu planurile globale de îmbunătăţire a umanităţii şi cu atacurile la adresa tradiţiei, autorităţii şi ordinii, în toate formele lor deja încercate şi imperfecte, oamenii cu adevărat veseli vor îndemna la moderaţie şi prudenţă, sperând să protejeze astfel spaţiul în care atitudinea lui „noi“ poate înflori. Dacă există însă ceva care amplifică pesimismul, sărăcindu-l de veselie, acesta este răspunsul optimiştilor înşişi, care sunt incapabili să renunţe la iluziile lor. Mai degrabă decât să îşi reevalueze paşii şi să descopere sofismele care le-au determinat credinţele, optimiştii îşi vor ataca criticii, adesea cu un venin greu de suportat. Sau se vor întoarce la tertipurile şi la teoriile lor cu un entuziasm renăscut, spunând că nu au mers suficient de departe, că este nevoie de şi mai multă planificare, de mai multă eliberare, de mai mult progres – şi de mai multe execuţii.

În această acţiune defensivă, sunt folosite frecvent unele strategii. Este importat să le analizăm pentru că ne arată felul în care fiinţele umane conspiră pentru a ocoli adevărul,

ori de cât ori adevărul reclamă o schimbare dureroasă a rutinelor. Întâi de toate, există strategia transferului obligației. Bunul-simț ar spune că, atunci când propui o inovație majoră, promițând beneficii uriașe, ție îți revine obligația de a arăta care este probabilitatea ca acele beneficii să survină. În mod invariabil însă, optimistul fără scrupule răspunde la această critică cu un argument care transferă obligația, spunând că este de datoria ta, a pesimistului prudent, să dovedești că obiceiurile și tradițiile pe care el le condamnă au o contribuție reală la binele general. Bunul-simț mai spune, desigur, și că un obicei care a trecut testul timpului are cel puțin acest argument în favoarea sa, anume că nu este disfuncțional. Însă acest lucru nu îi mulțumește pe optimiștii care insistă că tu trebuie să arăți în mod concludent că aranjamentul tradițional este mai benefic decât „îmbunătățirea“.

Argumentul transferului obligației a fost folosit foarte eficient în dezbaterile despre divorț și avort. Cei care spuneau că înlesnirea divorțului amenință stabilitatea căsătoriei și interesele copiilor s-au văzut puși în situația nu doar de a-și dovedi punctul de vedere, ci și de a infirma poziția oponenților lor, potrivit căreia divorțul lesnicios ar favoriza succesul căsătoriilor bune și destrămarea rapidă a celor rele. Cum să dovedești așa ceva? Dacă văduvim bunul-simț și tradiția de orice autoritate, atunci putem dovedi orice oricui, în funcție de punctul de plecare pe care ni-l alegem. Ronald Dworkin ne-a comunicat că stă în sarcina oponentului „dreptului“ la avort să arate că răul pricinuit prin permiterea acestuia este mai mare decât răul pricinuit sănătății mintale a femeilor prin interzicerea lui[69]. Desigur că acest lucru nu poate fi *dovedit* în avans – cu toate că, în retrospectivă, văzând scala genocidului prin avort din America și atitudinea neglijentă față de *parenting*, dominantă acum, este tentant să spunem că nu mai e nevoie de nici o dovadă. Optimiștii fără scrupule ne spun că este de datoria celor care apără vechile tradiții maritale să demonstreze că binele social consacrat nu va fi pus în pericol de căsătoria homosexuală și că nu le revine celor care propun această inovație să arate că ea va diminua bunul căsătoriei.

Toți conservatorii au fost nevoiți să se confrunte cu argumentul transferului obligației, care îi permite inovației să fure startul, oricât de nejustificată și oricât de destabilizatoare ar fi ea. Rămășițele bunul-simț colectiv, prezente în obiceiuri, în tradiție și în dreptul comun, în care soluțiile la nenumărate conflicte și dificultăți s-au sedimentat pentru a crea un sol fertil de precedente, ajung să nu mai însemne nimic în fața inovațiilor pe care nu le recomandă nimic altceva decât speranța și exaltarea susținătorilor lor. În felul acesta, „eu“ îl scoate din joc pe „noi“ fără drept de apel.

Există însă și alte eschive care s-au dovedit la fel de importante pentru a feri tertipurile optimiste de îndoială. Mă voi referi la patru dintre ele: falsa expertiză, transferul vinovăției, ermetismul și țapul ispășitor. Voi exemplifica fiecare strategie pentru a arăta care sunt principiile generale din spatele lor. Chiar dacă exemplele sunt din zilele noastre, nu se cuvine să credem că ar exista ceva nou în fenomenele ilustrate. Este bine cunoscut faptul că Apollo i-a dat Casandrei darul profeției, dar, pentru că ea nu a răspuns avansurilor lui, a pedepsit-o făcând în așa fel încât profețiile ei să nu fie crezute de nimeni. Aceasta este și soarta profeților din Vechiul Testament. Oricât ar fi de prudenți pesimiștii, ei se vor confrunta mereu cu strategiile care au ca scop ridiculizarea avertismentelor lor.

Sunt rare cazurile în care ei reușesc să câștige printr-un triumf al bunului-simț. De ce stau lucrurile așa? Aceasta este tema capitolului următor. Că lucrurile stau într-adevăr așa va fi ilustrat prin exemplele de mai jos.

Întâi de toate, așadar, falsa expertiză. Strategia este să se inventeze experți, sprijiniți de un întreg aparat academic, de cercetare și de „evaluare *inter pares*“, de concepte și de agende care fac, practic, imposibilă orice încercare de a le pune bețe în roate. Aceasta este o strategie foarte veche pe care o observăm încă de la începuturile universității moderne în comunitățile creștine și musulmane din Evul Mediu. Teologia – foarte diferită la universitatea Al-Azhar din Cairo de cea predată la Universitatea Catolică din Milano – a fost disciplina care a fondat universitățile noastre. A produs mari opere de filozofie, de istorie și de studiu biblic. Însă a fost, și este, complet mincinoasă. Scopul teologiei este acela de a produce experți într-un domeniu în care nu există experți, și anume Dumnezeu. În fiecare teologie sunt date concluziile prestabilite ale câte unei credințe: concluzii ce nu trebuie puse la îndoială, ci doar înconjurate cu o falsă erudiție și asigurate împotriva infirmării.

Nu ar trebui să regretăm centralitatea teologiei în vechea universitate; ea a avut ecouri în filozofie, în literatură, în științele naturii, iar pentru aceasta ar trebui să-i fim recunoscători. În *Summa* lui Aquino vedem cum încercarea de a asigura credința împotriva îndoielii produce o maiestuoasă explorare a îndoielii în toate formele sale și o prezentare strălucită a semnelor distinctive ale condiției umane. Nu se poate spune același lucru despre domeniile recente care au izvorât din același principiu de bază – studiile feministe, studiile de gen, studiile homosexuale sau studiile pacifiste, toate concepute pentru a ascunde o concluzie prestabilită într-un morman de pseudoerudiţie. Poate că cel mai interesant și mai influent dintre aceste noi domenii este în zilele noastre cel al „educației“. Acesta a fost creat ca disciplină academică pentru a da gir noii viziuni asupra școlii ca loc de făurire a egalității sociale, iar nu ca loc unde se propagă cunoașterea. Experții în educație trebuiau să știe totul despre psihologia, filozofia și sociologia școlii, precum și despre semnificația reală – până atunci greșit înțeleasă – a educației într-o societate modernă. Acestora însă nu li s-a cerut să aibă și o cunoaștere la prima mână a unui domeniu sau o poziție reală în vreo disciplină recunoscută anterior. Chiar dacă, pășind într-o clasă pentru a le împărtăși elevilor cunoaștere, ar fi fost incompetenți, erau totuși „experți“ în toate chestiunile legate de procesul dobândirii cunoașterii.

Ori de câte ori trebuiau luate decizii cu privire la școală, la curriculum și la pregătirea profesorilor, cei consultați erau „educaționiștii“ – adesea oameni care arătaseră doar într-o mică măsură capacitatea a-și însuși cunoașterea caracteristică unei anumite discipline, dar care decideau cum să-i învețe pe alții să o predea. Agenda lor era, în mod uniform, egalitariană, centrată pe copil și potrivnică cunoașterii. În mare parte din cauza educaționiștilor sofismul că ne naștem liberi a ajuns să fie așezat la temelia reformei educației în Marea Britanie, în Europa continentală și în America. Faptul că educaționiștii nu știau nimic de substanță nu a fost privit niciodată ca un dezavantaj – dimpotrivă, ei aveau mintea liberă pentru a îndeplini sarcina mult mai importantă de a scoate din curriculum piedicile din calea falsei speranțe, pe care le plantaseră acolo generațiile anterioare de învățați; piedici precum latina, analiza matematică, contrapunctul sau istoria

națională, pe care eu le-am învățat în școală, dar care acum sunt scoase definitiv din programa școlară.

Expertiza inventată a fost la fel de folositoare în sprijinirea falselor speranțe care au însoțit revoluția sexuală. Nu cu mult timp în urmă, în Anglia, un copil de doi ani cunoscut sub numele de Bebelușul P a murit la capătul a 8 luni de tortură sistematică din partea mamei și a concubinului acesteia. Asistenții sociali și pediatrii erau la curent cu cazul, însă au fost incapabili, reticenți sau chiar nu au știut să acționeze din punct de vedere legal. Rănile copilului erau atât de îngrozitoare încât situația lui a ajuns pe prima pagină a ziarelor, iar procesul ce a urmat, ca și condamnările mamei și ale celor doi bărbați care „au cauzat sau au permis“ decesul Bebelușului P au reprezentat drama națională a momentului. În toate discuțiile însă, tema principală a fost abuzul asupra copilului și experții angajați pentru a-l diagnostica și a-l rectifica. Acești experți au puterea de a face recomandări curților judecătorești, care la rândul lor pot da ordine pentru a-i separa pe copii de părinți și a-i da spre adopție în instituții aflate în subordinea statului. Prima reacție în cazul Bebelușului P a fost că experții erau suprasolicitați și prost plătiți – implicația fiind aceea că ar fi nevoie de mai mulți. Noțiunea de „abuz asupra copilului“, pe care s-a construit o vastă birocrație în lumea occidentală și care implică automat o situație socială și psihologică complexă, pe care doar experții o pot ține sub control, a câștigat astfel o și mai mare influență în opinia publică și în mașinăria guvernamentală. Este nevoie de mai mulți ca *noi*, au insistat experții; este nevoie de mai multă planificare, de mai multă supraveghere, de mai multe moduri de prevenire a dezordinii sociale, prin intervenția statului binevoitor.

În realitate, Bebelușului P îi lipsea un tată. Iar cea mai mică doză de pesimism ar fi indicat acest lucru. *Trustul pentru Educația de Familie* a demonstrat că este de 33 de ori mai probabil ca un copil să sufere un abuz fatal în casa unei mame care trăiește cu un concubin sau cu un tată vitreg decât într-o familie intactă[70]. Tații își protejează în mod instinctiv copiii. Concubinii, pentru care copilul unui alt bărbat reprezintă un rival, îi atacă în mod instinctiv. Însă, dacă gândim astfel, ne lovim de una dintre prejudecățile fundamentale ale vremurilor noastre: prejudecata că noile forme de viață domestică, create prin divorțul facil și revoluția sexuală, sunt inalterabile și incontestabile. Abuzul asupra copiilor nu este vreo boală socială universală la care birocrația de stat și experții ar fi antidotul, ci este rezultatul direct al delegitimării familiei, adesea provocată de aceiași experți. În același timp, statul complotează la disoluția legăturilor maritale și subvenționează frecvent, prin sistemul de asistență publică, aranjamentele (inclusiv de concubinaj) care pun copiii în pericol. Mai mult decât atât, mulțumită experților, în cazurile de divorț practica standard este de a încredința copilul mamei, privându-l astfel de principalul său protector.

Tot ceea ce am scris în paragraful de mai sus fie va fi respins ca o prejudecată de om bătrân, fie va fi atacat drept dur, discriminatoriu și opresiv de către experții care au fost numiți pentru a decide în asemenea chestiuni. Examinați-le însă expertiza și ceea ce o determină și veți descoperi un talmeș-balmeș de sociologie amatoristă, dogmatism de stânga și o dibace retorică antifamilie[71]. Din păcate, raportul guvernamental în cazul Bebelușului P, supervizat de lordul Lamming, perpetuează viziunea potrivit căreia, dacă

există o problemă, ea ține de serviciile de protecție a copilului, care trebuie „reinstruite“, spălate într-un val nou de expertiză și, desigur, mai bine finanțate. Cauza problemei, anume erodarea familiei în mâinile statului, este nedemnă să fie amintită.

Corectitudinea politică nu este singura justificare a acestui răspuns. Strategia transferului de vinovăție face și ea parte din joc. Atunci când planurile lor se confruntă cu un obstacol real, optimiștii fără scrupule nu vor da vina, de regulă, pe forțele care au creat obstacolul; vor da vina pe ceea ce poate fi cu ușurință schimbat, pe ceea ce e sensibil la vină. În felul acesta, își croiesc o cale simplă către îmbunătățiri. Instituția familiei nu poate fi restaurată cu ușurință; mamele singure sau tații care își abandonează copiii sau moravurile sexuale care lasă copiii de capul lor nu pot fi penalizate fără ca aceasta să genereze opoziție. Însă serviciile sociale se pot schimba; putem cere „experți“ mai mulți și mai buni; putem suplimenta fondurile și putem realoca resurse. Că toate acestea nu vor produce un bine sesizabil este irelevant: situația exemplifică primul principiu al guvernării birocratice, sintetizat în ordinul: „Nu sta degeaba, fă ceva!“

Strategia transferului de vinovăție este însă și mai bine ilustrată de exemplul unei crize mai vechi, care a dat naștere Mișcării pentru Pace, care reprezintă, fără discuție, unul dintre cele mai interesante cazuri de optimism prost plasat din istoria noastră modernă. Mișcarea nu este nouă. Ea a fost anticipată de „Uniunea Jurământului pentru Pace“ – înființată în 1934 de Dick Sheppard, preot al catedralei St. Paul –, o forță care a influențat semnificativ amânarea reînarmării Marii Britanii împotriva lui Hitler. Uniunea a susținut că pregătirile noastre atrag războiul, astfel că este suficient să ne schimbăm obiceiurile, să evităm gesturile beligerante și să ne arătăm fața iubitoare de pace pentru ca amenințarea ostilităților să dispară. Această viziune paradigmatic optimistă, care ar fi trebuit să fie dezmințită de războiul ce a urmat, a revenit adesea pentru a domina viziunea progresiștilor privind amenințările lumii moderne. Cea mai izbitoare manifestare a sa în timpurile recente a fost „pacea ofensivă“ propusă de Uniunea Sovietică în 1980, la scurt timp după ce a invadat Afganistanul. Prin intermediul unor organizații de fațadă, precum Institutul Transnațional de la Amsterdam sau Consiliul Mondial al Bisericilor, de la Praga, KGB-ul a reușit să se folosească de mișcările pentru pace existente pentru a orchestra un răspuns favorabil Uniunii Sovietice. Acest răspuns a fost vital, între altele, pentru strategia sovietică de menținere a puterii asupra Europei și de prevenire a lansării rachetelor Cruise, care reprezentau punctul forte al defensivei NATO împotriva invaziilor.

Fără a detalia ce a fost bine și ce a fost rău în răspunsul NATO sau în politicile urmărite de CND[72] și de ramura sa presupus circumspectă END[73] (Campania europeană pentru dezarmarea nucleară), se cuvine să recunoaștem importanța strategiei transferului de vinovăție în mișcarea pentru pace în general. Până și cei mai nescrupuloși dintre optimiștii implicați erau conștienți că protestele de genul celor organizate de CND (precum tabăra femeilor „iubitoare de pace“ de la Greenham Common, una dintre bazele desemnate pentru lansarea rachetelor Cruise) erau imposibile în Uniunea Sovietică, unde orice disident era suprimat pe loc. Toată lumea știa că nu avea nici un rost să-i blameze pe liderii sovietici – nu pentru că aceștia ar fi fost lipsiți de vină, ci pentru că vina nu ajuta cu nimic în confruntarea cu o mașinărie ce anulase *ab origine* posibilitatea de a răspunde la critică. Și totuși, dorința de a învinui a rămas și, împreună cu ea, speranța că vina ajută la

ceva – că poate schimba lucrurile în așa fel încât amenințarea războiului să dispară. O soluție clară la această problemă s-a ivit de la sine: amenințările dușmanului au fost puse pe seama strategiei noastre de a le întâmpina.

A apărut astfel doctrina că războaiele sunt provocate de arme și că, înarmându-ne împotriva atacului, ne expunem unui pericol mai mare decât dacă menținem armata în starea de cavalerie ceremonială. Aceasta a fost doctrina mișcării pentru pace, îmbrățișată cu brațele deschise de către stânga. Ea coincidea cu poziția sovietică oficială că, în orice război la care participă comuniștii, cei care rezistă dominației comuniste sunt de fapt agresorii. Această mișcare a dat naștere unei culturi a capitulării, nu cu mult diferită de cea care a apărut ca răspuns la reînarmarea lui Hitler. A inclus inițiative precum mișcarea „studiilor pentru pace“ – o strategie a falsei expertize care a lovit școlile și universitățile din întreaga Europă de Vest cu scopul de a prezenta doctrina fundamentală a mișcării, potrivit căreia a demonta un atac înseamnă de fapt a-l provoca, drept principiu de bază al unei discipline academice. În realitate, după cum știm, mișcarea pentru pace a eșuat, iar strategia de intimidare a președintelui Reagan a contribuit la colapsul Uniunii Sovietice și la eliberarea Europei de Est. Cu toate acestea, strategia transferului de vinovăție a rămas în picioare și este încă activă în apărarea falsului optimism. Este una dintre rădăcinile antiamericanismului contemporan, care continuă să crească în mare parte pentru că, în conflictele și în strategiile în care sunt implicate, Statele Unite sunt singurele care răspund la critică.

De aceea, după atacurile din 11 septembrie, a existat o explozie de învinuiri la adresa Americii. Toată lumea știa – iar natura atacurilor demonstrează cu prisosință acest lucru – că al-Qaida nu este o organizație cu care să se poată purta un dialog sau care să obișnuiască să-și facă examene de conștiință și să-și regrete acțiunile. Ea există pentru a aduna resentimente și pentru a direcționa resentimentele către ținta de serviciu, cea care se simte bine în lume și se bucură de roadele pe care noi, oprimații, nu am fost în stare să le culegem. Ce sens are să dăm vina pe o asemenea organizație sau să facem judecăți morale? Nu, mai bine să ne întoarcem atenția către America și să vedem ce a făcut ea – prin fiecare succes al ei – să *merite* aceste atacuri. Imediat după distrugerea Turnurilor Gemene, Ward Churchill a scris un eseu în *Daily Camera* intitulat *Some People Push Back* (*Unii oameni ripostează*), în care a împrumutat o expresie folosită mai demult de John Zerzan pentru a justifica crimele aleatorii ale lui Unabomber. Expresia este „micii eichmanni“ și a fost folosită pentru a compara cele 3 000 de victime care au murit în Turnurile Gemene cu comandantul lagărului de concentrare nazist care a fost capturat, în cele din urmă, și adus în fața justiției la Ierusalim. În mod firesc, articolul a făcut obiectul unei puternice controverse la acea vreme. Însă mulți s-au grăbit să apere descrierea și să insiste că ea nu face nimic altceva decât să sublinieze culpabilitatea intrinsecă a Americii. Atacurile, oricât de regretabile, au fost rezultatul inevitabil și de așteptat al politicilor americane. Iar prin descrierea victimelor ca „mici eichmanni“, Churchill nu a făcut decât să evidențieze rolul instituțiilor financiare în mașinăria imperială americană.

Dorința de a transfera vinovăția în acest fel este întărită de atitudinea pe care Nietzsche a numit-o *resentiment.* Dacă se întâmplă lucruri rele și mai ales dacă mi se întâmplă mie, atunci eu am un motiv să caut persoana, grupul sau colectivitatea care le-a

provocat și care se fac vinovate. Iar aici intră în joc și sofismul sumei nule, care sugerează că succesul este dovada vinovăției. În orice conflict, prin urmare, trebuie să dăm vina pe tabăra care are un avantaj. Această strategie este aducătoare de satisfacții în special în cazul Americii, unde o comunitate dinamică, ce se bucură de o presă liberă și de o dezbatere publică continuă, lasă loc pentru critică într-un fel pe care nu îl vedem nicăieri în altă parte. Nu ar trebui să fim surprinși, așadar, să descoperim că antiamericanismul este răspunsul imediat la orice conflict care implică America și că manifestările lui cele mai virulente au loc chiar în America. Cu cât America este mai atacată, cu atât mai mult va fi vizată de propriii săi critici din interior. Numai atunci când America va fi săracă și neputincioasă cei precum Howard Zinn și Noam Chomsky vor fi reduși la tăcere: nu pentru că ei își doresc ca America să fie astfel, ci pentru că abia atunci vinovăția va deveni redundantă.

Îi pomenesc pe cei doi gânditori nu din pricina influenței lor uriașe în ultimii ani, ci pentru că ei ilustrează felul în care transferul de vinovăție, în general, și versiunea sa antiamericană, în particular, au fost utile în salvarea falselor speranțe. La începutul anilor 1960, viziunea revoluționară despre lume, clădită pe sofismele pe care le-am evidențiat în această lucrare, s-a bucurat de un triumf fără precedent în rândul gânditorilor. Oricâte absurdități ai fi spus despre emanciparea proletariatului, despre dispariția statului sau despre răsturnarea „dominației“ burgheze, era suficient să îți prefațezi *credo*-ul cu o critică la adresa stalinismului ca cei care ar fi dezaprobat restul conținutului să fie puțini la număr. Uitați-vă la scrierile lui Sartre din *Situații filozofice*, care au coincis cu Războiul din Vietnam, și veți înțelege imediat cât de util este antiamericanismul în a face ca un mare gânditor să închidă ochii la istoria doctrinelor revoluționare pe care le-a apărat. Ceva asemănător s-a întâmplat și mai târziu cu ocazia dezastrului din Cambogia, când Chomsky (un gânditor, în felul său, la fel de mare precum Sartre) a respins rapoartele despre atrocitățile lui Pol Pot ca fabricate de *New York Times*. În acei ani hotărâtori, în care amenințarea comunistă a fost parcă mai înfricoșătoare ca niciodată, cu Uniunea Sovietică și China provocând tulburări și subminând guverne în Asia, în Africa și în Orientul Mijlociu, iar America era singura care încerca să contracareze ceea ce ar fi putut fi un dezastru la nivel mondial, intelectualii occidentali se desfătau într-o orgie antiamericanistă, iar antiamericanii de frunte erau celebrați oriunde alegeau să vorbească – nicăieri mai mult decât în universitățile Americii.

Nu spun că criticile lor erau complet greșite. Ba dimpotrivă, ele își atingeau adeseori ținta. Însă adevărul lor ocazional era un efect secundar, care nu afecta cu nimic scopul ascuns – nu acela de a descoperi adevărul despre noi înșine, ci acela de a ascunde adevărul despre dușmanii noștri. Antiamericanii nu admiteau vreun punct de vedere opus și nu recunoșteau vreo virtute în sistemul politic american, care le permitea critica din interior, în timp ce ei se bucurau de toate privilegiile fără să-și invite vreodată oponenții la dezbatere. Scopul lor era să ascundă adevărul despre politica revoluționară, despre socialism, despre mișcările de eliberare și despre tacticile teroriste care, dacă ar fi fost cunoscute mai bine, ar fi justificat o mare parte dintre intervențiile pe care America le-a încercat.

Cea de-a treia strategie de ocolire a adevărului a avut un impact atât de mare asupra

universităților încât, în prezent, întrebările reale cu care se confruntă societatea modernă rareori ajung să fie discutate la nivel academic. Strategia este nu să îți aperi punctul de vedere, ci să îl ascunzi într-o fortăreață de nonsens, de felul celui conceput pentru a-l acuza pe critic de ignoranță sau de lipsă de abilități logice. Este adevărat că nonsensul și-a găsit locul în lumea academică încă din vremea în care Platon a inițiat academia. Însă a făcut și obiectul satirei: de la Abélard și Averroes până la Schopenhauer și Lewis Carroll, incoerența academică a fost satirizată din interiorul lumii academice cu aceeași vervă cu care a fost luată în derâdere și de noi, ceilalți. În anii ’60 însă, și-a făcut apariția în peisaj un gen de nonsens cu totul nou, produs de niște guru radicali pentru consumul tinerilor revoluționari. Această specie nou-nouță de nonsens a fost adoptată aproape instantaneu de profesori – care nu se cuvenea să se lase întrecuți de studenți în zelul lor revoluționar – și s-a strecurat la temelia curriculumului postmodern. Din acel moment, s-au putut propaga în universități cele mai înspăimântătoare confuzii intelectuale care – grație faptului că păreau curat de stânga prin implicațiile lor – au fost imediat plasate dincolo de orice critică.

Ca mai toate revoluțiile, și aceasta a început la Paris. Tinerii revoluționari pe care i-am cunoscut în 1968 erau obsedați de Louis Althusser, a cărui *Pour Marx*[74] sună precum o invocare liturgică a diavolului, compusă de cineva care extrage expresii neînțelese dintr-o traducere proastă a *Capitalului*. Iată un fragment reprezentativ:

Nu este vorba doar de situația sa *de principiu* (cea pe care ea o ocupă în ierarhia cazurilor particulare în relație cu cazul determinant: în societate, în economie), nici doar de situația sa *de fapt* (dacă, în faza pe care o avem în vedere, este dominantă sau subordonată), ci de *relația acestei situații de fapt cu această situație de principiu*, adică tocmai relația care face din situația de fapt *o variațiune a structurii „invariante“ a totalității care domină*.

Pour Marx este alcătuită în întregime din asemenea mostre de goliciune solidă. Nu este deloc surprinzător că discipolii lui Althusser nu s-au putut înțelege decât cu privire la titlu: în mod sigur, Althusser era de partea lui Marx, și nu împotriva lui. Dacă ar fi fost împotriva acestuia, ar fi fost tratat cu batjocura pe care ar fi meritat-o. Însă Althusser a fost adoptat ca o autoritate fundamentală în noul curriculum, iar opera sa a devenit, în mod imperativ, una de discutat. Incomprehensibilitatea ei era un garant al relevanței. Numai cineva care văzuse dincolo de „toate prefăcătoriile“ putea scrie așa!

În urma lui Althusser, din pântecele istoriei s-a revărsat un fluviu de flecăreală care, la vremea lui, și-a găsit locul în jurnalul de stânga *Tel Quel*. Jurnalul publica eseuri semnate de Derrida, Kristeva, Sollers, Deleuze, Guattari și mulți alți fabricanți de idei de două parale, din care un singur aspect inteligibil reieșea cu claritate, și anume caracterul lor „subversiv“ revoluționar. Stilul profetic, în care cuvintele erau mai degrabă aruncate asemenea unor incantații decât folosite ca argumente, a însuflețit apariția a mii de imitatori în facultățile umaniste din lumea occidentală. În sfârșit, oricine putea fi un gânditor! Nu mai era nevoie să ai o idee personală sau să fi studiat pentru a învăța cum să exprimi un gând real sau o emoție în cuvinte cântărite. Puteai să scrii așa:

În economia conflictuală a discursului colonial, pe care Edward Said o descrie ca o

tensiune între viziunea panoptică sincronică a dominației, nevoia de identitate, staza și contrapresiunea diacronică a schimbării istorice, mimarea diferenței reprezintă un compromis ironic. Dacă ar fi să ne însușim formularea lui Samuel Weber a viziunii marginalizatoare a castrării…

Sau așa:

Rememorarea „prezentului“ ca spațiu este posibilitatea imperativului utopic al nonparticularității locului, proiectul metropolitan ce poate completa tentativa postcolonială către un *cathexis* imposibil al istoriei legate de loc ca timp pierdut al spectatorului…

Aceste două citate, ce aparțin unor oameni care conduc catedre distinse în universități de top, ilustrează ceea ce a devenit *lingua franca* a domeniului umanist: o păsărească presărată cu remarci critice. Într-o importantă lucrare intitulată *Fashionable Nonsens*, Alan Sokal și Jean Bricmont au demontat o parte din aceste nonsensuri[75]. Însă fără rezultat. Chiar și articolul-farsă publicat de Sokal în *Social Text*, conceput în mod deliberat pentru a demasca frauda intelectuală din spatele noului idiom subversiv, a lăsat peisajul intelectual neschimbat. Nonsensurile s-au adunat într-o grămadă mult prea mare pentru a se lăsa doborâte de o singură suliță, oricât de energic a fost ea mânuită. Iar Sokal și Bricmont, care se identifică drept stângiști, dezamăgiți fiind de trădarea intelectuală a credințelor lor, nu văd că stângismul este, de fapt, de vină pentru această situație. Cel mai bun mod de a crea o ortodoxie de stânga în lumea academică este întărirea poziției stângiste cu o armură de nonsens: căci atunci critica devine imposibilă.

Impresia mea este că scriitori precum Derrida, Kristeva și urmașii lor mai recenți Luce Irigaray și Hélène Cixous nu se pot citi decât ca stângiști. Iar nonsensul lor, la care se fac trimiteri și citări într-o mie și unul de jurnale academice – precum *Modern Language Review*, care este și cel mai influent –, s-a depozitat acum, în cantități uriașe, în orice cotlon al curriculumului. Rezultatul acestui efort concertat de a face de neclintit poziția stângistă a fost un dezastru intelectual – comparabil cu incendierea bibliotecii din Alexandria sau cu închiderea școlilor grecești.

Iar dezastrul continuă. Poate că tinerii nu mai au timp acum pentru „teoriile“ gurocrației (*gurocracy*) pariziene, însă profesorii lor în vârstă, care au făcut carieră cu articole despre demonstrația lui Derrida că sensul este imposibil și că întregul limbaj este o metaforă (da: la propriu!) sau despre demonstrația la fel de importantă a lui Irigaray că $E = mc^2$ este o „ecuație sexistă“, nu au altceva de oferit. Adevărul, validitatea și cunoașterea au fost izgonite din curriculum de textele sacre ale programei postmoderne, iar nonsensul le-a luat locul. Și în spatele acestui nonsens stă promisiunea mereu dăunătoare a eliberării – nu doar de adevăr și de rațiune, ci și de ideea potrivit căreia comunitatea umană este mai importantă decât fiecare ins în parte.

După părerea mea, aceasta este una dintre cele mai interesante forme ale falsei speranțe apărută în vremurile recente. Profesorii din domeniul umanist au învățat de la mentorii lor francezi că există un fel de a scrie care va fi considerat întotdeauna „profund“,

cu singura condiție ca (a) să fie subversiv și (b) să fie neinteligibil. Atâta vreme cât un text poate fi citit ca orientat *împotriva statu-quo*-ului culturii și societății occidentale, subminându-i pretenția la autoritate sau adevăr, nici nu contează că este plin de inepții. Dimpotrivă, aceasta nu este decât o dovadă că argumentul său operează la un nivel de profunzime ce îl face imun la critică.

Sigur că nu doar stângismul modern a recurs la strategia ermetică pentru a-și proteja iluziile. Disciplina originară a teologiei abunda în nonsensuri, în timp ce știința ermetică a alchimiei propunea o versiune mai seculară a ei, pe care Ben Johnson a satirizat-o cu succes în *The Alchemist*. Ori de câte ori scopurile imposibile și doctrinele incredibile ajung să ocupe un loc în mentalul omenesc, oferind speranțe false și soluții artificiale, inepțiile se acumulează în flancuri, așteptându-și momentul. Toate revoluțiile folosesc această strategie; și abia dacă există vreo religie care să nu aibă misticii ei, al căror rol este să protejeze mesajul făcându-l ininteligibil. Însă religiile au la dispoziție și o altă defensivă, mai eficientă, care se referă la erezie și la pedepsele ce o însoțesc. Și nu doar religia se apără în acest fel. Este potrivit să încheiem acest capitol cu o ilustrare modernă, care se referă la marea liniște din comunitățile moderne, a căror principală problemă a devenit de nediscutat.

„Neamul omenesc nu poate suporta prea multă realitate“ spunea T.S. Eliot. Nu este unul dintre cele mai reușite versuri ale lui, însă apare de două ori – în *Omor în catedrală* și în *Patru cvartete* – și, în ambele locuri, lipsa lui prozaică de ritm îi întărește semnificația, amintindu-ne că exaltările noastre sunt lucruri inventate, că preferăm fanteziile înălțătoare faptelor sobre. Enoch Powell era la fel, iar fantezia lui înălțătoare despre Anglia l-a făcut să se adreseze conaționalilor săi ca și cum aceștia s-ar fi bucurat încă de avantajul unei educații clasice și al unei culturi imperiale. Cât de absurd pare acum, în retrospectivă, finalul cuvântării sale (ținută în fața conservatorilor din Birmingham în 1968), care avertiza cu privire la efectele imigrației necontrolate folosind un citat ascuns din Vergiliu! „Uitându-mă înainte“, a spus Powell, „sunt plin de presentimente. Ca romanul, văd râul Tibru spumegând de sânge“. Aceste cuvinte erau adresate unei Anglii care uitase povestea din *Eneida* și orice altă poveste întreținută în vechea ei identitate de „stăpân drag, drept și copilăros“ al lumii – ca să împrumut expresia strălucită a lui Santayana[76]. Nu este câtuși de puțin surprinzător că vorbele lui Powell au fost răstălmăcite imediat în „râuri de sânge“, iar autorul lor a fost ostracizat ca un nebun periculos. Cu toate acestea, cuvântarea lui Powell și reacția pe care ea a provocat-o merită studiate aici, întrucât ilustrează modul în care, în momente de criză, când iluziile optimistului sunt pe punctul de a fi infirmate, criticul este reîntrupat drept dușmanul din interior. Criticul nu este cineva care susține o poziție rivală. Este cel care iese în evidență din mulțime precum o victimă sacrificială. Este țapul ispășitor a cărui nimicire se face cu voluptate, fiind dovada necesară că iluziile sunt invulnerabile atâta vreme cât sunt *împărtășite*.

Această profeție este rostită, de fapt, de Sibila din Cumae în cartea a VI-a a *Eneidei*. Deși anticipează problemele care apar odată cu imigrarea, ea se referă la necazurile pe care le suferă imigrantul. Imigrantul în cauză – Enea – călătorește în Italia, în fruntea unei suite hotărâte să își păstreze zeii domestici și dreptul divin la rezidență. Intenția lui de a se așeza acolo este neclintită, iar dacă pentru aceasta este nevoie de „războaie, războaie

îngrozitoare“, atunci așa să fie. În general, imigranții moderni nu se poartă atât de rău. Nici nu au de ce. Și totuși, asemenea lui Enea, imigranții noștri vin aducând cu ei zeii lor domestici. Asemenea lui Enea, ei vin cu intenția neclintită de a-și face o casă. Iar, dacă zeilor lor le displac rivalii autohtoni, nu ascund acest lucru. Predicții precum cele făcute de Powell în cuvântarea sa, referitoare la punctul critic al balanței demografice, ghetoizarea orașelor industriale și accentuarea resentimentului în rândul clasei muncitoare autohtone, au devenit realitate[77]. Doar profeția sibilică a dat greș. Însă atentatele de la Madrid și de la Londra, precum și asasinarea lui Theo Van Gogh sunt privite de mulți europeni ca un semn prevestitor. Este evident acum că, în dezbaterea privitoare la imigrație, Enoch Powell era, în acele ultime zile în care se mai putea face ceva, mult mai aproape de adevăr decât cei care l-au făcut să își dea demisia și au decis ca problema să fie discutată de atunci înainte doar în sensul condamnării „rasismului“ și „xenofobiei“ celor care gândesc ca Powell. Cât despre rasismul și xenofobia nou-veniților, acestea au fost de nedeslușit pentru conștiința liberală, care nu a putut niciodată să înțeleagă că liberalismul *nu este o stare obișnuită a minții*.

Când Powell și-a ținut discursul, politicienii britanici erau încă instruiți în Biblie, precum și în clasicii greci și romani; ei nu puteau combate baza factuală a profeției lui Powell decât făcând abstracție de ceea ce ar fi trebuit să știe, și anume că mulți dintre nou-veniții în Marea Britanie erau străini valorilor liberale, fiind atașați de propriile lor comunități, suspicioși față de cultura-gazdă și nerăbdători să se izoleze pe ei și pe copiii lor de influența acesteia. În fața acestor adevăruri manifeste, clasa noastră politică a recurs la orwelliana dublugândire. Asemenea Reginei de Cupă din *Alice în Țara Oglinzilor*, ea a practicat arta de a crede șase lucruri imposibile înainte de micul dejun, între care și propoziția că musulmanii pioși din străfundurile Asiei vor naște copii loiali statului european secular.

Această fugă de realitate nu este o trăsătură nouă a vieții politice. Este întotdeauna mai ușor să lași o problemă moștenire urmașilor decât să te confrunți cu ea tu însuți, iar, dacă problema este de nerezolvat, atunci dublugândirea o șterge repede din memorie, așa cum Hitler a fost șters din gândurile pacifiștilor, iar Gulagul de pe harta politică a militanților pentru pace. Nici președinții americani nu sunt mai realiști decât noi. Când ambasada de la Teheran a fost invadată, iar cetățenii americani au fost luați ostatici, președintele Carter a ales să ignore ceea ce era, probabil, o declarație de război dacă nu *de iure*, cel puțin *de facto*. Aceasta a fost, poate, cea mai costisitoare greșeală pe care a făcut-o America în Orientul Mijlociu. La fel, reducerea la tăcere a lui Enoch Powell s-a dovedit a fi mai costisitoare decât toate celelalte politici locale postbelice din Marea Britanie, pentru că a făcut ca imigrația să poată fi discutată abia acum, când este prea târziu să se mai facă ceva în privința ei și când nu mai poate fi restrânsă la cei care vin aici în spiritul obedienței față de legea autohtonă.

Fără îndoială, Powell însuși fugea de realitate – de realitatea societății britanice din anul 1968. Trimiterea la Vergiliu din discursul lui a trecut neauzită – cel puțin în urechile celor care au tresărit doar la auzul cuvântului „sânge“. Iar sintaxa lui pedantă, răsunând în ritmurile cărții de rugăciuni obștești și plină de aluzii la o istorie care, dacă nu era uitată, făcea cel mult obiectul ridicolului, a lăsat impresia unui *pater familias* dintr-o piesă

edwardiană, care păşeşte ţanţoş în partea din faţă a scenei în timp ce fiica sa neascultătoare flirtează neobservat în fundal.

Platon considera că adevărul este treaba filozofiei, însă nu filozofia, ci retorica pune masele în mişcare. Cum putem atunci proteja poporul de erori fatale, de felul celor comise de atenieni în conflictul cu Sparta ori al celor care, mai târziu, i-au făcut pe germanii vrăjiţi de Hitler să intre într-un război la fel de sinucigaş? Platon dorea ca filozofii să fie regi, însă nu credea că ei vor fi ascultaţi: cuvintele filozofilor sună straniu şi ambiguu, iar privirea lor este întoarsă de la urgenţele prezentului către stratosfera adevărurilor eterne. Şi totuşi, în veşmintele retorice, necesare pentru guvernare, este posibil să distingem minciunile nobile de negaţiile lor ignobile. Minciuna nobilă este neadevărul care înglobează un adevăr, este mitul care reflectă realitatea. Astfel a explicat Platon poveştile despre zei şi despre originile lor. Aceste poveşti îi inspiră pe oameni să trăiască ca şi cum s-ar afla mai aproape de sursa lucrurilor şi să descopere în ei înşişi virtuţile care capătă realitate doar atunci când oamenii găsesc un mod de a crede în ele.

În schema platonică a lucrurilor, viziunea lui Powell despre Anglia ar putea fi o minciună nobilă. El îşi îndemna concetăţenii să *fie la înălţimea a* ceva, iar acel ceva era o imagine ideală a ţării lor, creată dintr-un mit, în stilul lui Hesiod. Anglia din visul lui Powell era croită din fapte eroice şi din tradiţii imemoriale; din rituri sacre şi oficii solemne, a căror semnificaţie era de nepătruns din orice punct exterior contextului social care le definea. Fixându-şi privirea asupra acestei viziuni, poporul britanic s-ar fi perfecţionat, cumva, pe el însuşi şi şi-ar fi revendicat dreptul la teritoriul său ancestral. Însă, în locul acestei viziuni nobile, britanicilor li s-a oferit o minciună ignobilă. Comunitatea multiculturală ce a rezultat nu a lăsat loc pentru ascultare obştească, pentru loialitate colectivă sau pentru o istorie comună: ea avea să văduvească poporul britanic de moştenirea sa geografică, culturală şi politică. Şi, cu toate astea, britanicilor li s-a spus că multiculturalismul nu le va face nici un rău, că dimpotrivă, îi va face mai buni, pentru că va injecta energie, varietate şi tinereţe într-o insulă bătrână şi obosită.

Nu se putea discerne, în stilul rigid al lui Powell, în sintaxa lui învechită, în privirea lui fixă şi lipsită de expresie, dacă el chiar credea în naţiunea pe care o descria în incantaţii monotone. În cele din urmă, sinceritatea şi motivele sale au devenit oricum irelevante. A fost înfăţişat ca un profet din Vechiul Testament – rol care rezona cu numele lui şi îl făcea potrivit pentru soarta de ţap ispăşitor[78].

În acest fel, hărţuirea lui Enoch Powell a dobândit un caracter virtuos, iar el a fost redus la tăcere cu conştiinţa uşoară şi fără a răspunde îngrijorărilor cărora le-a dat glas. Cei aflaţi în primele rânduri ale vânătorii de vrăjitoare erau voci obişnuite ale stabilimentului liberal, oameni care se simţiseră loviţi de remarcile lui Powell în centrul visceral al fiinţei lor. Trebuiau să facă din Powell o victimă sacrificială nu pentru că le-ar fi ameninţat interesele materiale, ci pentru că ameninţa ceva mult mai important – iluziile lor.

Acest lucru ilustrează o idee mai generală. Sacrificiul ritual poate avea un efect izbăvitor şi primenitor. El se produce pentru că victima a contestat un aspect al ordinii divine a lucrurilor. Pedeapsa este văzută ca venind de sus, de la zeul a cărui domnie a fost contestată, care acţionează acum pentru a-şi dovedi existenţa şi justeţea[79]. Acesta este un

aspect al sacrificiului ritual care a supraviețuit până în vremurile noastre și pe care îl vedem, în modul cel mai viu, în procesele cu public de la Moscova și în „luptele“ Chinei maoiste, în care victimele își recunosc cu entuziasm vina înainte de a fi executate, parcă la cererea lor, precum taurul sacrificial al grecilor, care pare să dea din cap în semn de acceptare atunci când toporul se pregătește să cadă.

Cazul lui Powell ilustrează o altă cale de eschivă în fața adevărului, care constă în a acuza victima de ura a cărei țintă este de fapt. Cei care l-au hărțuit pe Powell știau că ura plutește în aer; însă erau siguri că nu ei sunt cauza. Ei au acționat pentru a „curma“ o ură pe care victima o inițiase. Și și-au înăsprit acuzația punându-i cea mai urâtă etichetă posibilă – cea de „rasist“, care, în vremurile noastre, a devenit similară celei de „vrăjitoare“ în Salemul secolului al XVII-lea. În toate cauzele în care optimiștii fără scrupule se implică, există tendința ca oponenții să fie acuzați de „ură“ și de „discurs al urii“, cu toate că oponenții sunt, de fapt, țintele, și nu sursele acesteia. Oponenții căsătoriilor homosexuale din America primesc în mod frecvent e-mailuri de amenințare în care sunt denunțați pentru „ura“ pe care o propagă[80]. Să te îndoiești de echivalența sexului homosexual cu căsătoria heterosexuală înseamnă să dai dovadă de „homofobie“, echivalentul moral al rasismului care a dus la Auschwitz. În mod asemănător, critica publică la adresa islamului și a islamiștilor este un semn de „islamofobie“, acum o crimă în legea belgiană; iar legile privitoare la „discursul urii“ sunt înscrise în codurile legislative ale multor țări europene, transformând simpla discuție despre problemele de mare îngrijorare pentru viitorul nostru într-o crimă. Chestiunea importantă aici nu este corectitudinea sau incorectitudinea atitudinilor puse sub acuzație, ci obișnuința de a atribui celor acuzați ura resimțită de acuzator. Această obișnuință este adânc întipărită în mentalul omenesc și poate fi observată în toate vânătorile de vrăjitoare documentate de Mackay și de alții[81].

De aceea, deși exemplele pe care le-am dat în acest capitol sunt controversate și incomode, este important să le avem în vedere, pentru că evidențiază obișnuințe defensive ce ne însoțesc încă. Acum, ca și în trecut, aceste obișnuințe au rolul de a abate deciziile noastre colective de la scepticismul rezonabil de care este nevoie, înlocuindu-l cu false speranțe. Și nu doar optimiștii se complac în aceste obișnuințe. Ori de câte ori un mod de viață este construit pe o credință falsă sau îndoielnică, eschivele pe care le-am discutat în acest capitol vor veni în ajutorul credincioșilor. Istoria tuturor religiilor stă martor în acest sens. Până și viziunile pesimiste despre lume se apără de provocări într-un mod asemănător. Partizanii cei mai pasionați ai încălzirii globale și ai catastroficei schimbări climatice se comportă la fel, susținând falsa expertiză, pornind vânători de vrăjitoare împotriva disidenților precum Bjørn Lomborg și îmbrățișând nonsensul ca garant al profunzimii[82]. Nu este nimic surprinzător aici. Știința însăși, în viziunea bine-cunoscută a lui Thomas Kuhn, este mai reticentă să se îndrepte către o nouă „paradigmă“ decât să facă ajustările necesare pentru a o salva pe cea veche[83]. Cu toate acestea, știința merge înainte, iar infirmarea rămâne instrumentul principal al progresului științific. Eschivele pe care le-am discutat în acest capitol sunt concepute tocmai pentru a transfera o credință din tărâmul infirmării în falsul paradis al unui mod de viață. Și nici un paradis nu este mai la adăpost de furtunile intelectuale decât paradisul falselor speranțe.

69. V. Ronald Dworkin, *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*, New York, 1992.

70. Robert Whelan, *Broken Homes & Battered Children: A Study of the Relationship between Child Abuse and Family Type*, Oxford, 1994.

71. V. Stephen Baskerville, *Taken into Custody*: *The War against Fathers, Marriage and the Family*, Londra, 2007.

72. Campaign for Nuclear Disarmament – organizaţie care se opune oricărei acţiuni militare ce ar putea duce la folosirea armelor nucleare, chimice sau biologice pe teritoriul Angliei (n. tr.).

73. European Campaign for Nuclear Disarmament (n. tr.).

74. Vezi trad. rom.: Louis Althusser, *Citindu-l pe Marx*, Editura Politică, Bucureşti, 1970 (n. tr.).

75. Alan Sokal şi Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, 1998, publicat în Marea Britanie ca *Intellecual Impostures*, Londra, 1997.

76. George Santayana, „The British Character", în *Soliloquies in England and Later Soliloquies*, Londra, 1922.

77. Vezi Geoff Dench şi Kate Gavron, *Lost Horizons*, Londra, 2006.

78. Vezi René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

79. Aceasta este, de pildă, soarta lui Pentheus în piesa lui Euripide *Bacantele*.

80. Vezi cazurile strânse (şi deplânse) de organizaţia americană *Gaypatriot* pe site-ul lor de internet (www.gaypatrion.com).

81. Charles Mackay, *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*, Londra, 1852.

82. O ilustrare notabilă a acestui gen de nonsens este aşa-numitul „principiu al precauţiei" (*precautionary principle*), care interzice totul şi, prin urmare, nimic şi care este prezentat în mod ritual ca justificând orice panică de care au ajuns să fie afectaţi militanţii. Vezi Roger Scruton, „The Cult of Precaution", *National Interest*, iunie 2004.

83. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Londra, 1962 [trad. rom.: *Structura revoluţiilor ştiinţifice*, tr. Radu J. Bogdan, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976 – n. tr.].

X
TRECUTUL NOSTRU TRIBAL

Un instrument cu o lungă istorie în filozofie, folosit cu succes de Bodin, Hobbes, Locke și Rousseau, este experimentul mental potrivit căruia ființele umane ies prin asociere contractuală dintr-o „stare naturală“ și pun astfel bazele instituțiilor guvernării. „Contractul social“ a avut o influență excesiv de mare în comparație cu plauzibilitatea sa istorică, pentru că ne-a permis să ne reprezentăm obligațiile civice ca și cum ar fi avut un început și ar fi putut fi redate în termeni contractuali. Însă, așa cum subliniază, în modurile lor foarte diferite, Hume și Hegel, capacitatea de a intra într-un contract presupune alte abilități – precum folosirea limbajului, un simț al obligației și recunoașterea celuilalt –, care nu există în starea naturală și a căror existență începe odată cu acel „noi“ al societăților civile. Explicațiile filozofice tradiționale ale originii noastre primitive sunt doar mituri – moduri prin care starea noastră civilizată este proiectată în preistorie ca să ne întrebăm cum am arăta dacă instituțiile civile nu ar mai exista.

În loc să construim o imagine a „stării naturale“, eu propun să gândim în termeni mai științifici despre ceea ce s-ar fi putut petrece la începuturile existenței speciei noastre, în vremea în care erau însușite numai modurile de gândire ce se dovedeau benefice pentru strămoșii noștri neputincioși, ajutându-i să facă față greutăților. Voi încerca să îmi imaginez cum arătau lucrurile atunci când oamenii nu abandonaseră încă grupurile tribale pentru a forma societăți organizate, iar contractele și negocierile erau aproape necunoscute. Gândiți-vă, așadar, la un trib mic format din vânători-culegători care se mută într-un teritoriu nou pentru a-și procura hrana. Nu au legi, iar disputele sunt rezolvate de căpetenia de trib, care se instituie în această poziție prin dovezi de forță fizică. Către căpetenie se întorc ceilalți pentru a fi îndrumați și conduși și, pentru că viața lor depinde în totalitate de capriciile acesteia, membrii tribului i se supun în mod inconștient în orice situație periculoasă. Iar pericole sunt din plin, nu numai sub forma animalelor sălbatice, a penuriei sau a vremii aspre, ci, mai important, sub forma triburilor concurente, care încearcă să pună stăpânire pe același areal de vânătoare. O astfel de situație nu corespunde stării naturale descrise de Hobbes; și nici nu conține „sălbatici nobili“ de felul celor postulați de Rousseau. Însă așa arătau strămoșii noștri din pleistocen după spusele celor care s-au uitat la dovezi.

În asemenea context, nu este prea mult loc pentru atitudinea care privește condiția noastră socială din exterior și încurajează decizia colectivă și reflecția asupra lucrurilor

neschimbătoare și nealterabile din firea omenească. Siguranța și relaxarea, care permit apariția instituțiilor și legilor ca efecte secundare ale înțelegerilor dintre oameni, lipsesc. Deciziile tribului sunt luate de căpetenia pentru care „eu“ este în același timp „noi“. În luptă și în vânătoare, deciziile căpeteniei sunt hotărâtoare, iar comunitatea dăinuiește prin obediența față de voința sa. Cei care pun întrebări incomode nu sunt utili într-o astfel de comunitate care luptă pe viață și pe moarte și al cărei succes se bazează pe hotărâre și pe siguranță. Gândirea căpeteniei reprezintă gândirea tribului, iar într-un conflict cu rivalii tribul are nevoie de un lucru mai presus de orice altceva: de credința prealabilă în succes. Căpeteniilor măcinate de îndoieli le este sortit să piară. Numai cei care ignoră riscul și își marchează cu îndrăzneală teritoriul vor putea fi lideri de nădejde; și numai această gândire va crea supraviețuitori.

Ceea ce, în circumstanțele actuale, am critica drept sofismul celui mai bun caz, în condițiile primitive ar fi reprezentat o obișnuință indispensabilă a minții. În lupta pe viață și pe moarte nu există cazul cel mai rău: fie învingi, fie pieri; să ții este către mai bine este cel mai coerent mod de a acționa, pe când să te pregătești pentru ce este mai rău înseamnă să te pregătești pentru nimic. Soluția la orice problemă strategică este încrederea, iar cei care amintesc tribului de costurile eșecului – și anume, dispariția – nu contribuie la înțelepciunea colectivă decât cu frica paralizantă de moarte.

Tribul va acționa ca un „eu“ colectiv, urmărind întotdeauna câștigul teritorial, preocupându-se constant de lărgirea propriei influențe și de restrângerea influenței rivalilor săi. Va fi motivat de frica primordială pe care o simte în fața constrângerilor impuse de alții. Un trib nu este niciodată liber, nu așa cum suntem noi astăzi, în virtutea tradițiilor și a instituțiilor noastre; el nu are deocamdată capacitatea de a negocia cu inamicii săi sau de a-și rezolva disputele prin legi și tratate. Astfel de lucruri apar abia mai târziu, când lupta pe viață și pe moarte este depășită – într-un fel oarecum asemănător cu cel imaginat de Hegel. Din acest punct de vedere, tribul privește ordinea consensuală fără înțelegere: el nu cunoaște decât comanda unui singur „eu“, iar acest „eu“ este internalizat de către fiecare membru al său și devine conștiința colectivă a comunității. Reminiscențele acestei situații, în mintea oamenilor născuți în comunități civilizate, stau, fără îndoială, la baza sofismului că ne naștem liberi – că există o condiție originară, netulburată de compromisuri, instituții sau legi. În această eră a inocenței, nu există acel „noi“ care să anuleze „eul“ primordial al conflictelor tribale și care să așeze în locul lui negocierea și responsabilitatea. Există doar puritate și transparență a motivelor. În mod cert, starea originară nu era o stare a libertății, așa cum am definit noi libertatea. Era o stare de supunere – însă nereglementată de legi sau de compromisuri –, o inocență primordială în care responsabilitățile nu își aveau locul.

Luptele pe viață și pe moarte sunt jocuri cu sumă nulă, iar tot ceea ce afectează interesul colectiv al tribului este văzut în acești termeni. Pierderea mea este câștigul altuia, pierderea lui este câștigul meu. Situația în care eu beneficiez de câștigurile altora și în care ajungem la înțelegeri ce avantajează toate părțile nu a apărut încă. Astfel, în lupta primordială pentru supraviețuire, suma nulă este regula. Și aceasta nu numai în relația cu inamicul, ci și în chestiuni de control domestic. La împărțirea prăzii, câștigul meu este întotdeauna pierderea altuia, iar împărțirea prăzii este în centrul preocupărilor tuturor. Cel

care capătă mai mult – fie prin forță, fie ca recompensă – îi împovărează astfel pe ceilalți. Aceasta este regula oricărei distribuiri în lumea vânătorilor-culegători, în care produsele nu sunt create, ci găsite.

Antropologii au identificat uneori o latură egalitaristă a condiției de vânător-culegător.[84] Însă eu mă îndoiesc că asemenea speculații sunt suficiente pentru a o explica. Putem totuși presupune că, în condiția de vânător-culegător, suma nulă era regula în orice conflict, fie el extern sau intern, și că acest lucru afecta ordinea socială a tribului.

Când, în situații de pericol, persoana întâi plural este absorbită în „eul“ căpeteniei, răspunsul imediat este încrederea într-un plan colectiv. Planul include un scop (teritoriu, pradă etc.) și o strategie comună pentru a-l îndeplini. Aceasta este gândirea obișnuită în interiorul tribului, ori de câte ori resursele de hrană se împuținează sau tribul este amenințat din exterior. Nu există nici timpul, nici tihna necesară pentru mâna invizibilă, iar soluțiile consensuale, care se sedimentează lent, sunt rare și inadecvate mediului mereu ostil. Ceea ce pentru o comunitate așezată și supusă legilor reprezintă singura modalitate de a lua decizii raționale pentru tribul asediat nu este decât un drum sigur spre dezastru. De aceea, mentalitatea planificării va fi esența politicii și singurul resort în situațiile în care miza este supraviețuirea colectivă.

În astfel de situații, obiceiul de a pune bunurile la comun este la fel de important. Perspectiva pe termen lung – care le permite oamenilor să pună bunurile în balanță, să le aleagă pe cele mai valoroase și să recunoască natura subiectivă a satisfacției – nu există. Ca și pe timp război, orice țintă atinsă reprezintă un pas către salvarea colectivă, iar tribul o va adăuga la agenda comună ca bun ce merită urmărit. Alegerile multiple vor fi guvernate, așadar, de un principiu al agregării, iar ceea ce, în circumstanțele actuale, ar conduce la un sofism distrugător, pentru trib ar fi o modalitate firească de a înainta în teritoriul ce i se deschide în față.

Tribul primitiv are o concepție robustă despre necesitățile care îi dictează existența. Trecerea sa prin lume este o continuă eludare a morții, a bolii și a foametei; o trecere în care binele este mereu înainte, iar răul în urmă. „Eul“ colectiv adoptă, în mod inevitabil, o viziune unidimensională a propriului destin, socotind că este condus de forțe la care este înțelept să se alinieze. Există un spirit în mișcare, o soartă inexorabilă care guvernează lumea, iar planul corect este cel care urmează voința acestui spirit în mișcare. Îmblânzirea sa este o caracteristică centrală a religiei tribale, iar credința paradoxală că deciziile noastre trebuie să se alinieze forței destinului este omniprezentă.

În ciuda condițiilor vitregi, există, desigur, loc pentru disidență și scepticism. Tribul are profeți care îl împiedică să se avânte cu nesăbuință înspre viitor, care moderează gândirea unidimensională a căpeteniei și recunoaște efemeritatea nevoilor urgente ale tribului. Toate îndoielile și traumele tribului vor fi aruncate asupra lor. Toate conflictele care sunt reprimate întrucât instituțiile care le permit oamenilor să le rezolve în mod deschis nu există vor fi puse pe seama profetului; el va deveni exterior tribului și va fi privat de beneficiile comunității. Astfel, profetul îi va oferi tribului oportunitatea valoroasă a unui sacrificiu fără simțul vinovăției. Curățirea de îndoieli și ezitări a tribului se va înfăptui prin uciderea profetului – poate pe altarul zeului ce reprezintă acel spirit în mișcare care ghidează intențiile pure ale „eului“ colectiv.

René Girard a postulat asemenea mecanisme drept sursă a apariției sentimentului sacralității[85]. O societate lipsită de legi stabile sau de instrumente care fac posibilă negocierea este sfâșiată de conflicte întrucât rivalii își alimentează unii altora apetitul pentru putere. Victima sacrificială este aleasă pentru că s-a plasat de una singură în afara ordinii sociale: este cea pe care avem tot dreptul să o ucidem și a cărei moarte nu va porni roata răzbunărilor pentru că este dorită de toți. Însă nu este nevoie să-l urmăm pe Girard până la capăt pentru a recunoaște, în condițiile unui optimism forțat ce reprezintă unica garanție a supraviețuirii tribului, nevoia certă de a găsi un țap ispășitor a cărui moarte să spele toate îndoielile adunate.

Descrierea pe care o fac comunității primordiale este speculativă și săracă în detalii. Însă mi se pare apropiată de adevăr. Și îndeamnă la o concluzie oarecum deprimantă, anume că sofismele pe care le-am identificat în această carte, care stau la baza smintelilor din zilele noastre, nu sunt achiziții noi în repertoriul nebuniei umane, ci reziduuri ale încercărilor oneste ale strămoșilor noștri de a face lucrurile așa cum trebuie. Ele sunt procese de gândire care au fost selectate în lupta pentru supraviețuire și din care au apărut, în cele din urmă, societățile sedentare. De aceea, nu este surprinzător că în zilele noastre definesc poziția implicită la care gândirea noastră se întoarce ori de câte ori viitorul ne presează. Aceasta este, cu siguranță, o parte din explicația faptului, de altfel extraordinar, că perspectiva optimiștilor fără scrupule nu poate fi corectată cu argumente, că eschiva lor în fața adevărului este impenetrabilă, că este un pericol să te îndoiești de ideile lor, întrucât își revendică orice sferă de influență la care au acces.

În lumina acestor lucruri, s-ar putea să credeți că nu există de fapt nici un folos pentru pesimism și că încercarea de a introduce prețiosul virus al îndoielii în sistemul imunitar blindat al ideii progresiste este sortită eșecului. În cele ce urmează însă, voi încerca să arăt că există motive de speranță. Tipul de optimism pe care l-am criticat în această carte se străduiește să se apere de noile realități postpleistocene. Acest tip de optimism este reversul unei crize existențiale, reprezintă dorința retragerii din calea complexității societăților mari către simplitatea triburilor nediferențiate. Este expresia neîncrederii în umanitate, a neputinței de a accepta că suntem capabili să ne depășim natura originară și să construim un „noi“ flexibil, rezonabil, caritabil, care decurge din libertatea individuală, distinct de „eul“ colectiv. Dar această neîncredere este nefondată. Lumea este, de fapt, un loc mult mai bun decât vor optimiștii să credem: și tocmai de aceea avem nevoie de pesimism.

---

84. Vezi, de pildă, J. Itani, „The Origin of Human Equality“, în M.R.A. Chance, *Social Fabrics of the Mind*, Londra, 1998.

85. Vezi René Girard *La violence et le sacré*, Paris, 1972, și *Le bouc émissaire*, Paris, 1982.

XI
PREZENTUL NOSTRU CIVILIZAT

Poporul care locuia întru întuneric va vedea lumină mare şi voi, cei ce locuiaţi în latura umbrei morţii, lumină va străluci peste voi. —Isaia 9,1[86]

Psihologii evoluţionişti au încercat să ne convingă că adaptarea este cheia sufletului (*psyché*) omenesc. Dacă vom vedea trăsăturile misterioase precum altruismul, fidelitatea sexuală şi dragostea pentru frumos ca adaptări, atunci le vom înţelege originea şi natura şi vom fi liniştiţi şi mulţumiţi cu concluzia că, asemenea celorlalte animale, suntem şi noi, cum spune Richard Dawkins, „maşini de supravieţuire“, aflate în slujba propriilor gene.

Nu spun că această gândire este complet greşită. Însă este profund înşelătoare, pentru că, potrivit ei, comportamentul ofiţerului care îşi salvează trupele aruncându-se peste o grenadă amorsată are acelaşi resort precum comportamentul albinei care moare înţepând invadatorul stupului. Tot ceea ce distinge motivaţia omenească – conştientizarea morţii, grija pentru ceilalţi, depăşirea fricii, actul sacrificiului de sine – este omis împreună cu raţiunea, educaţia morală şi cu conştiinţa socială prin care ne este sădită în suflet o astfel de motivaţie[87]. Chiar dacă ceea ce numesc psihologii evoluţionişti altruism nu ar fi o adaptare, şi ar dispărea la toate celelalte specii, oamenii ar continua să fie altruişti. Ei ar continua să facă sacrificii, să trăiască pentru alţii şi să se supună legii iubirii (*agápe*), care este sădită în ei de raţiune şi nu necesită o bază biologică pentru a fi reală.

Comunităţile umane evoluează, aşadar, altfel decât mulţimile, turmele sau coloniile de animale. Oamenii evoluează ca societăţi de fiinţe raţionale, legate unele de altele prin responsabilitate, prietenie şi respect. Ei îşi rezolvă conflictele nu prin forţă şi intimidare, ci prin negociere, compromis şi lege. Într-o anumită etapă a dezvoltării capacităţilor lor raţionale, strămoşii noştri au încetat să mai pribegească în căutarea mijloacelor de subzistenţă şi s-au aşezat într-un loc pentru a le produce. Trecerea de la statutul de vânător-culegător la cel de agricultor a fost, probabil, cea mai importantă pentru specia noastră. În scrierile antice întrezărim ceva din preţul plătit de strămoşii noştri. Dumnezeu a preferat prada savuroasă a lui Abel în locul fructelor din livada lui Cain, iar Cain şi-a omorât fratele în ciudă. Cultivatorul de pământ este cel care a comis prima crimă, care s-a lepădat de legătura frăţiei, a negat „eul“ colectiv al tribului de vânători şi a început o nouă viaţă negociind cu vecinii, apărându-şi teritoriul şi arându-şi bucata lui de pământ.

Uciderea fratelui simbolizează o vină primitivă – vina individului care a întors spatele tribului. Acesta este *adevăratul* păcat originar. Şi el nu a trecut nepedepsit. Dumnezeu l-a izgonit pe Cain: aşezământul său a fost răsturnat, iar Dumnezeu i-a spus că „zbuciumat şi fugar vei fi tu pe pământ (Facerea 4, 12)[88].

În spatele acestei poveşti se poate ghici o criză prelungită. Pe lângă păcatul de a părăsi tribul, este vorba aici şi de nestatornicia aşezării, noua rasă de cultivatori fiind dezrădăcinată şi izgonită. Apare în lume o nenorocire nouă, necunoscută vânătorului-culegător. Deţinând pământ, rişti să-l pierzi. Vechiul Testament este pretutindeni marcat de un fel de întunecime: fermele, viile şi satele care s-au bucurat pentru o scurtă vreme de protecţia lui Dumnezeu sunt distruse una după alta. Şi totuşi, în întuneric se întrezăresc din când în când raze de lumină. Din străfundurile disperării la care ne conduc atât de des psalmiştii şi profeţii, ne ridicăm privirea pentru a vedea sclipitorul oraş de pe deal. Şi oraşul poate fi distrus, iar Vechiul Testament consemnează numeroase şi îngrozitoare asedii şi masacre. Însă oraşul rămâne un simbol – locul în care aşezământul este permanent, legea este de nădejde, iar pacea este garantată. Exilul babilonian este exilarea din oraşul autentic – oraşul care a fost al nostru, locul nostru de refugiu şi templul lui Dumnezeu.

În extraordinara sa lucrare *The Origin and Goal of History*, filozoful Karl Jaspers descrie ceea ce el numeşte „epoca axială“: perioada dintre anii 800 şi 400 î.Hr., în care, în chip simultan şi fără nici o aparentă comunicare, comunităţile umane au păşit din întuneric către conştiinţa de sine şi sentimentul libertăţii. Poemele lui Homer, filozofii presocratici, profeţii Vechiului Testament; Upanişadele, Lao Zi, Confucius şi Buddha aparţin epocii axiale a lui Jaspers şi exemplifică aceeaşi trezire spirituală pentru care el oferă o explicaţie vagă, în termenii competiţiei dintre statele mici şi cele emergente. În toate scrierile menţionate de Jaspers vedem semnele aceleiaşi tranziţii – de la colectivităţi nomade la indivizi liberi, de la clanuri şi fraţii de sânge la comunităţi învecinate care se supun acelorași legi, de la o viaţă imprevizibilă la venerarea aşezată în care cuvintele şi ritualurile evocă eternitatea, siguranţa şi adevărul. Cu alte cuvinte, vedem o tranziţie pe care psihologii evoluţionişti nu o pot explica: de la vânători-culegători la cultivatori de pământ, de la colectivitatea tribală la comunitatea indivizilor liberi. Este o tranziţie care s-a petrecut în înţelegerea de sine a umanităţii, iar în ea genele au jucat doar un rol secundar. Puteţi să o descrieţi, dacă doriţi, ca pe o adaptare: însă reţineţi că aceasta nu explică felul în care ea a apărut – ci doar de ce s-a păstrat.

Oraşul a pătruns în sufletul umanităţii aducând cu el o nouă perspectivă asupra celor din jur şi asupra conflictelor ce rezultă din competiţie. Oraşul nu este o comunitate frăţească: nu este un trib sau un clan, ci o aşezare, iar, dacă este împărţit în bucăţi, acestea se vor numi parohii sau cartiere şi vor concura între ele precum districtele (*contrade*) din Palio di Siena sau precum breslele şi asociaţiile portretizate în mod festiv de Wagner în ultimul act din *Maeştrii cântăreţi din Nürnberg*. Oraşul este o comunitate de vecini care nu se cunosc neapărat, dar ale căror obligaţii sunt dictate de aşezământ. Conform etimologiei anglo-saxone, vecinul este cineva care „construieşte ceva în apropiere“. Cetăţenii şi-au construit aşezăminte învecinate şi sunt legaţi între ei prin numeroasele acorduri implicite şi explicite pe care le încheie în fiecare zi. Oraşul este simbolul şi

înfăptuirea unei noi forme de chibzuință, care apare atunci când modul de viață tribal este lăsat în urmă.

În discuția despre teoria austriacă a pieței, am remarcat similaritatea dintre aceasta și teoria tradiției, formulată pentru prima dată de Burke în *Reflecții asupra Revoluției din Franța*. Ambele se bazează pe ideea că soluțiile raționale la problemele sociale pot *evolua* și că evoluția soluțiilor este sensibilă la informațiile privitoare la nevoile și dorințele oamenilor care nu se cunosc între ei. Aceste informații sunt distruse de planificarea de sus în jos, care avansează către rezultate neprevăzute și impredictibile fără să aibă însă cunoștințele care ar putea apropia aceste rezultate de binele comun. Pentru Burke, principalul dar al tradiției constă în acea stare a minții pe care el o numește „prejudecată", prin care înțelege o formă de gândire care evoluează din experiențele adunate ale generațiilor trecute. Prejudecata ocolește soluțiile abstracte și servește ca barieră împotriva iluziei că putem crea totul de la început urmând niște planuri raționale idealiste. Prejudecata nu este irațională: din contră, ea deschide o cale către rezonabilitatea colectivă. În schimb, planul rațional, care creează un scop colectiv acolo unde nici un scop nu poate fi urmărit în mod coerent și care nu se poate adapta schimbării dorințelor și nevoilor agenților individuali, implică o execuție nerezonabilă și un țel la fel de nerezonabil. Planificarea ar putea fi un răspuns potrivit în situații de urgență și în conflicte cu sumă nulă, precum războiul. Însă nu poate rezolva conflictele unei societăți civilizate și nici nu poate da un scop guvernării.

Asemenea argumente, care constituie nucleul intelectual al unui anumit tip de conservatorism, nu sunt simple mișcări într-o dezbatere politică. Ele indică apariția unui nou tip de raționalitate colectivă în societățile istorice – nu raționalitatea „eului" liderului și a planurilor sale, ci raționalitatea „noastră", a unei comunități consensuale. La acest „noi" se referă pesimistul precaut atunci când încearcă să neutralizeze falsele speranțe. Și chiar dacă, așa cum am arătat în capitolul X, omenirea a moștenit eschive înverșunate, uneori chiar înspăimântătoare, împotriva celor care îi lezează iluziile, tendința fundamentală a civilizației și caracteristica sa definitorie este de-a le da acestor oameni o șansă. Deschiderea comunității către îndoială și ezitare, acordarea unei voci profetului – acesta este începutul înțelepciunii. Astfel se înfiripă o nouă ordine, în care legile descoperite înlocuiesc poruncile revelate, negocierea înlocuiește dominația, iar schimburile libere înlocuiesc distribuția centralizată potrivit planului conducător. Așa arată rânduiala orașului, o rânduială care combină libertatea individuală cu un veritabil plural al persoanei întâi și care este vulnerabilă în fața resentimentarilor ce se întorc subit la iraționalitatea „eului" și la frenezia sumei nule – și am văzut acest lucru din belșug în ultima vreme. Dar acest tip de rânduială are și capacitatea de a rezista prin intermediul instituțiilor și al tradițiilor comunității libere. După părerea mea, actuala confruntare cu islamiștii ar fi trebuit să ne facă să înțelegem că există ceva valoros aici, iar acest lucru prețios este tocmai ceea ce ne-a permis până acum să trăim într-o comunitate de străini liberă, fără să ne supunem intimităților tribale și comenzilor venite de sus. În concluzie, se cuvine să revedem unele dintre trăsăturile distinctive, atât instituționale, cât și individuale, care au făcut posibilă conviețuirea liberă fără investirea sentimentelor sociale în falsele speranțe care au abătut atâtea nenorociri asupra umanității.

Rânduiala orașului nu coincide cu cea din familie. Este o rânduială a „societății civile“. Nu înseamnă că oamenii pot cădea ușor de acord sau că există un țel unic către care ei aspiră. Din perspectiva ei, oamenii sunt diferiți în mod ireconciliabil, însă au totuși capacitatea de a trăi în pace și de a se adapta prin consimțământ și consens. Pe această temelie prudentă a fost clădit conceptul modern al cetățeniei, potrivit căruia legea devine legitimă prin consimțământul celor care trebuie să o respecte. Consimțământul este rezultatul unui proces politic prin care fiecare persoană participă la întocmirea și la adoptarea legii. Înțelegem prin „cetățenie“ dreptul și datoria la participare, iar distincția dintre comunitățile politice și cele religioase poate fi rezumată prin aceea că cele politice sunt formate din cetățeni, pe când cele religioase sunt formate din supuși – adică din cei care „s-au supus“ (acesta este înțelesul de bază al cuvântului *islam*). Dacă vrem să dăm o definiție simplă a societății civilizate, ar trebui să pornim de la conceptul cetățeniei. Este ceea ce caută milioanele de imigranți care cutreieră lumea: o rânduială care să ofere siguranță și libertate în schimbul consimțământului – o rânduială nu a supunerii, ci a așezării.

Comparația cu islamul este pertinentă. În anii declinului său, Imperiul Otoman a făcut eforturi uriașe să importe ideea europeană a cetățeniei și a societății civilizate și, împreună cu ea, și codurile de legi laice menite să înlocuiască conceptul legii la care aderau *ulema* – juriștii și cărturarii moscheilor. Aceasta pentru că legea *ulemalelor* era o poruncă divină, derivată din cele patru surse legitime: Coranul, *Sunna*, consensul cărturarilor și analogia. După prăbușirea Imperiului, Atatürk a detronat *ulema* și a creat Turcia modernă ca stat laic guvernat prin legi seculare. O abordare similară a existat și în alte părți ale Orientului Mijlociu, însă islamiștii nu au acceptat-o niciodată. Filozofia lor a fost cea a Frăției Musulmane și a lui Sayyid Qut.b – o voce intelectuală reprezentativă –, care, în lungul său comentariu la Coran[89] și în polemica sa mai scurtă intitulată *Ma¯’ a¯lim Fı¯ Al-Tarı¯q (Puncte de reper)*, susține că voința lui Dumnezeu, așa cum este ea revelată în Coran și în viața Profetului, este singura sursă legitimă a legii; că toate formele de autoritate laică sunt nelegitime; și că statul național, prin suveranitatea sa pur seculară, nu are nici o autoritate asupra celor pe care pretinde că îi conduce.

Viziunea lui Qut.b atacă tocmai nucleul societății civilizate prin aceea că neagă ordinea civilă de la temelia așezării, face teritoriul irelevant și interpretează legea ca o poruncă de sus, primită de la sursa unică de autoritate: eul omniprezent al lui Dumnezeu. Viziunea lui Qut.b merge mână în mână cu retragerea din societatea civilizată și din rânduiala liberului consimțământ către legăturile imperative ale tribului. De unde și pledoaria pentru frăție (*ikhwa¯n*) ca alternativă la naționalitate și la statul național. Setea de înfrățire este asociată credinței că tribul și familia sunt adevăratele surse ale succesiunii legitime – o credință care a provocat schismele de pe urma cărora islamul a avut mereu de suferit. Nu trebuie să privim asocierea ideii legii ca poruncă divină cu rânduiala tribală și cu apelul la înfrățire ca întâmplătoare: toate trei presupun o întoarcere la comunitatea de vânători-culegători pe care am descris-o în capitolul precedent. Conflictul dintre Cain și Abel, ale cărui urmări pot fi deslușite în Vechiul Testament, se desfășoară încă în Coran.

Experiența îndelungată a așezării încurajează ideea că legea nu este un sistem de porunci revărsat asupra societății umane din stratosfera dumnezeiască, ci mai degrabă un

produs al acordurilor dintre oameni. Legea nu ne spune ce să facem, ci ce să nu facem; ne lasă libertatea să ne urmărim propriile scopuri în limitele constrângerilor care exprimă consensul semenilor noştri. Autoritatea sa nu vine de la Dumnezeu, ci de la om, iar jurisdicţia sa este definită de teritoriul comun, nu de credinţă, familie sau trib. Aceasta era concepţia legii în *polisul* grecesc, iar juriştii romani au transformat-o într-un sistem universal.

Ar trebui ca aceste lucruri să fie evidente pentru cetăţenii englezi şi americani care au avut parte de binefacerea neprețuită a dreptului comun – un sistem care nu a fost întocmit de o putere suverană, ci a fost construit în tribunale, în încercarea de a face dreptate în conflictele individuale. Legea noastră este un sistem „de jos în sus“, care se adresează suveranului în acelaşi fel în care se adresează cetăţeanului – adică insistând că justiţia, şi nu puterea, va triumfa. Prin urmare, a fost limpede încă din Evul Mediu că legea, chiar dacă depinde de suveran pentru a fi impusă, poate la fel de bine să îl destituie pe acesta dacă încearcă să o încalce. Această caracteristică a dreptului comun merge mână în mână cu capacitatea de a găsi soluţii creative la problemele sociale şi la conflicte, într-o manieră care să ţină seama de dorinţele şi nevoile indivizilor. Dreptul comun este, probabil, cea mai bună ilustrare a triumfului soluţiilor rezonabile în faţa impulsurilor instinctuale.

O societate de oameni aşezaţi este ţinută laolaltă atât de pământ, cât şi de religie, însă, cu timpul, religia poate să decadă sau să se fragmenteze fără să afecteze domnia legii. Poruncile lui Dumnezeu sunt importante, însă nu sunt considerate suficiente pentru o bună guvernare a societăţilor umane: în schimb, sunt privite drept *constrângeri*, în sensul conturat în capitolul VI. Legea morală şi cea spirituală guvernează viaţa morală, însă nu normează şi societatea, care reprezintă o asociere între indivizi liberi, cu scopuri proprii. Legea morală şi cea spirituală trebuie, prin urmare, să fie secondate de un alt tip de lege, sensibilă la formele schimbătoare ale conflictelor interumane. Această idee a fost clarificată de Isus în pilda tributului către Cezar („Daţi-i Cezarului ce-i al Cezarului, şi lui Dumnezeu ce e al lui Dumnezeu“), dar şi de doctrina papală a celor „două săbii“ – cele două forme ale legii, omenească şi divină, de care depinde buna guvernare[90]. Legea instituită de tribunale cere ca părţile să se supună doar jurisdicţiei seculare. Legea tratează toate părţile implicate ca indivizi responsabili, care acţionează liber în propriul interes. Legea există ca să rezolve conflictele dintre fiinţe libere, şi nu ca să le îndrume către mântuire.

Contrastul dintre rânduiala oraşului şi cea a tribului merge, aşadar, mână în mână cu contrastul dintre jurisdicţia seculară şi cea divină. Sentimentul civic marginalizează loialitatea faţă de familie, trib sau credinţă şi aşază în mintea cetăţeanului şi în prim-planul sentimentului său patriotic, nu o persoană sau un grup, ci un loc. Acest loc este oraşul, şi teritoriul său, aşa cum l-au definit istoria, cultura şi legea care l-au făcut *al nostru*. Loialitatea teritorială se compune din pământ şi din naraţiunea posesiei sale. Loialitatea cetăţeanului grec faţă de *polis* este de această natură; la fel şi loialitatea europenilor faţă de pământul lor de baştină.

Această formă de loialitate teritorială le-a permis popoarelor din democraţiile occidentale să vieţuiască unele în vecinătatea altora, respectându-şi reciproc drepturile cetăţeneşti, în ciuda diferenţelor radicale de natură religioasă, în ciuda absenţei legăturilor

de familie sau de rudenie, respectiv a unui obicei local înrădăcinat care să susțină solidaritatea dintre ele. Aceasta este temelia societății alcătuite din străini care trăiesc în pace unii cu alții și își rezolvă diferențele prin mijloace care conduc la consens. Este imposibil ca imperfecta noastră umanitate să găsească un aranjament mai bun. Desigur, aranjamentul se poate îmbunătăți, la fel cum se poate și deteriora; însă alternativele radicale conduc în mod inevitabil la distrugerea acelui „noi“ de la temelie și la înlocuirea lui cu tiranicul „eu“.

În *Al-Muqadimma* – prologul la istoria universală –, învățatul tunisian din secolul al XIV-lea Ibn Khaldun susține că rânduiala orașului este fundamental fragilă, fiind destinată să se destrame sub efectul plăcerilor și al luxului și să-și piardă capacitatea de a se apăra în fața rânduielii tribului. Triburile din jurul orașului sunt unite de *asabiyya*, un gen de forță pre-politică care ține laolaltă tribul precum un tendon (*asab*) ține laolaltă un braț. Orașul, în schimb, este unificat de forța slabă a politicii, care este erodată de corupția luxului și a interesului egoist. Teoria lui Ibn Khaldun nu surprinde corect orașul sau națiunea, așa cum sunt ele cunoscute în Occident, dar, fără îndoială, ne oferă un avertisment nouă, celor de aici și acum. De asemenea, reflectă experiența multor musulmani, pentru care loialitatea teritorială și jurisdicția seculară sunt fragile și provizorii, și care s-au întors la *ikhwa¯n*-ul lor tribal și la „umbra Coranului“ ori de câte ori societatea străinilor a părut prea slabă pentru a crea o țesătură socială.

Acest lucru se vede acum, cu siguranță, nu doar în Pakistan și printre wahhabiții din Arabia Saudită, ci pretutindeni unde refugiații din calea *Șariei* au încercat să se stabilească, aducând cu ei și în inima lor viziunea unei comunități transcendentale. Este o evoluție care ne preocupă în mod profund. Al-Qaida este un rezultat al sofismelor pe care le-am descris în această carte. Ea promite un plan divin, o guvernare de sus în jos și o viziune utopică; vede în succesul altora un motiv pentru a-i pedepsi. Se aliniază cu spiritul în mișcare, urmând calea irezistibilă către destinația în care se vor materializa toate binefacerile promise de Profet, iar lumea compromisului și a jumătăților de măsură va fi, în sfârșit, lăsată în urmă.

Scopul meu a fost să apăr această lume a compromisului și a jumătăților de măsură. Utopiști și planificatori au încercat în repetate rânduri să o distrugă. Însă dorința de a negocia soluții, obișnuința de a le recunoaște altora libertatea unor opinii diferite, precum și libertatea de a exista, respectul pentru tradiție – toate acestea există încă. Și sunt legate de două obiceiuri care, după părerea mea, sunt daruri durabile ale orașului și reprezintă moștenirea spirituală a modului de viață european: obiceiul de a ierta și obiceiul de a ironiza.

Fericirea nu rezultă din căutarea plăcerii și nici nu este garantată de libertate. Ea rezultă din sacrificiu: acesta este mesajul transmis de toate operele memorabile ale culturii noastre. Este mesajul rătăcit în zgomotul falselor speranțe, pe care însă cred că-l putem auzi din nou dacă ne dedicăm recuperării lui. În tradiția iudeo-creștină, actul fundamental al sacrificiului este iertarea. Cei care iartă sacrifică resentimentul, renunțând, astfel, la ceva drag inimii lor. Iertarea înseamnă abdicarea din postura lui „eu“, în deplină considerație pentru „noi“. Iertarea reprezintă standardul civilizației și cutuma care face posibilă civilizația.

Iertarea poate fi oferită doar în anumite condiții, iar o cultură a iertării este una care sădește aceste condiții în inimă. Îi poți ierta pe cei care te-au rănit doar dacă aceștia își recunosc greșelile: iar recunoașterea greșelilor nu este doar o atitudine cognitivă. Ea nu se obține spunând „da, așa este, așa am făcut“, ci presupune căință și ispășire. Prin aceste acte de autoumilire, vinovatul vine în întâmpinarea victimei și restabilește egalitatea morală care face posibilă iertarea. În tradiția iudeo-creștină, toate acestea sunt bine-cunoscute. Ele sunt încorporate în sacramentele Bisericii Romano-Catolice, precum și în ritualurile și în slujba de Yom Kippur (Ziua Ispășirii). Din aceste surse religioase am moștenit cultura care ne face să ne mărturisim greșelile, să ne recompensăm victimele și să ne tragem la răspundere unii pe alții ori de câte ori acțiunile noastre libere îi pot răni pe cei care au motive să se bazeze pe noi. Responsabilitatea în funcțiile publice este doar una dintre instanțierile acestei moșteniri culturale și nu ar trebui să ne surprindă dacă va dispărea prima atunci când utopiștii și planificatorii vor prelua controlul. Și nu ar trebui să ne lăsăm surprinși de faptul că responsabilitatea lipsește cu desăvârșire în lumea islamiștilor – chiar dacă iertarea ocupă un loc important în practica islamului și în moralitatea propovăduită de Coran[91].

Din cultura iertării izvorăște și celălalt obicei care ne ajută să ne simțim în largul nostru într-o societate de străini. Acesta este ironia, adică obiceiul de a recunoaște alteritatea în orice, inclusiv în noi înșine. Oricât am fi de convinși de îndreptățirea acțiunilor noastre și de adevărul ideilor noastre, trebuie să le privim ca și cum ar fi acțiunile și ideile altcuiva și să le reformulăm ca atare: acesta este principiul după care ne dorim să trăim, în momentele noastre mai bune. După cum ne arată dialogurile lui Platon, ironia definea cu grație orașul-stat grecesc. Prin comedia romană și prin literatura din Evul Mediu, s-a transmis un anumit cult al ironiei, care și-a găsit expresia sublimă în operele lui Chaucer și Boccaccio. Ironia nu a lipsit nici din literatura islamului, după cum știm din *O mie și una de nopți* și din pietatea veselă a poeților sufiți, sever cenzurați astăzi în tărâmul lor de baștină.

Ironia este diferită de sarcasm: este o modalitate de acceptare, iar nu de respingere. Ea merge în ambele direcții: prin intermediul ironiei, eu învăț atât să-l accept pe celălalt, către care îmi îndrept privirea, cât și să mă accept pe mine, cel care privește. Ironia nu se disociază de judecată, ci recunoaște că cel care judecă este la rândul său judecat, chiar de el însuși. Ea primenește spațiul în care raționalitatea colectivă – care îi recunoaște pe ceilalți, deși nu știe nimic despre dorințele lor – își face loc în inima lucrurilor.

Iertarea oferă prilejul de a repara lucrurile, de a depăși conflictul și de a domoli chemarea răzbunării. În lumea lui *ikhwa¯n* o altă regulă are întâietate: „Eu și fratele meu împotriva vărului meu; eu și vărul meu împotriva lumii“, după cum spune proverbul arab. Din această regulă provin vrajba între familii, retragerea în sânul familiei și desființarea pieței publice. Sondaje de opinie recente sugerează că majoritatea musulmanilor sunt oripilați de comportamentul islamiștilor și sunt la fel de dornici să trăiască după aceleași compromisuri pașnice precum vecinii lor nemusulmani[92]. Însă mentalitatea demnă de pleistocen a islamiștilor este indiferentă față de opinia publică și își asumă sarcina – similară celei adoptate de mica bandă de bolșevici în 1917 – de a distruge complet formele stabile de guvernământ. Ea este atrasă de terorism nu pentru că terorismul ar duce undeva,

ci pentru că reprezintă un refugiu în fața așezării și o întoarcere la „eul“ atotporuncitor.

Teroarea nu este, prin urmare, o tactică folosită pentru atingerea unui țel negociabil. Este un scop în sine și o sursă de exaltare. Chiar dacă există un țel, teroarea rămâne deconectată de el. Iar țelul este de obicei vag și utopic până la irealitate. Ratarea este parte a sensului lui – un mod de a justifica înnoirea continuă a violenței. Teroriștii pot să nu aibă o cauză sau pot să fie dedicați unei cauze atât de vagi și de metafizice, încât nimeni (nici măcar ei înșiși) să nu creadă că poate fi dusă la bun sfârșit. Așa au fost nihiliștii ruși, după cum i-au descris Dostoievski și Turgheniev. Așa au fost și italienii *Brigate Rosse*, dar și banda germană Baader-Meinhof din tinerețea mea. După cum arată Michael Burleigh în studiul său magistral *Blood and Rage*[93], terorismul modern este mult mai interesat de violență decât de orice altceva ar putea să obțină. El este întruchipat de Profesorul lui Joseph Conrad din *Agentul secret*, care închină un pahar în cinstea „distrugerii a tot ceea ce este“.

Prin aceasta, terorismul se leagă în mod direct de sofismul utopiei. Caracterul vag sau utopic al unei cauze spune că totul este permis în urmărirea ei. Cauza face parte din căutarea unui sens: este punctul culminant al atitudinii centrate în „eu“, care vede în ceilalți oameni un mijloc al exaltării de sine. Să ucizi pe cineva care nici nu te-a jignit și nici nu ți-a dat vreun motiv pentru a-l pedepsi înseamnă să te consideri învăluit într-un soi de mantie angelică a îndreptățirii. Ajungi apoi să vezi crima ca pe o dovadă că tu ești, într-adevăr, un înger. Existența ta capătă justificarea ontologică finală. Exaltarea urmărită de teroriști este, în mod tipic, o exaltare morală, este sentimentul de a fi dincolo de judecata omenească obișnuită, emanat dintr-o permisiune pe care și-o arogă singuri, de felul celei de care se bucură Dumnezeu. Așadar, chiar și în forma sa cea mai secularizată, terorismul presupune o anumită sete religioasă. Exprimă năzuința primitivă către „eul“ colectiv, care trăiește în și prin neprevăzut, ghidat fiind de spiritul în mișcare și fără nevoia sau capacitatea de a face compromisuri cu străinii.

Teroriștii sunt înconjurați, firește, de un alt fel de societate. Ei trăiesc în mijlocul unei comunități așezate. Teroristul resimte acest lucru ca pe un reproș. Într-un fel, îi este la fel de greu cum mi-ar fi mie sau ție să-i omoare pe nevinovata doamnă Smith și pe copii ei, aflați la cumpărături. De aceea, acest *gran rifiuto* nu poate porni, pur și simplu, de la dorința de a ucide. Doamna Smith trebuie să devină altceva – un simbol al unei stări abstracte, un fel de materializare a unui dușman universal cu care terorismul are un conflict cu sumă nulă. Teroriștii se sprijină, prin urmare, pe doctrine care înlătură umanitatea din cei pe care îi iau la țintă. Ținta este Marele Satan care se manifestă în doamna Smith. Sau este clasa din care ea face parte: burghezia, de pildă, „dușmanul de clasă“ care a avut aceeași funcție în ideologia bolșevică precum evreul în ideologia nazistă. Doamna Smith și copiii ei stau în spatele țintei care este Marele Satan – familia burgheză abstractă a conspirației sioniste mondiale. Întâmplarea face că, atunci când bomba își atinge ținta fictivă, șrapnelul trece cu ușurință prin ea și atinge corpul real al doamnei Smith. Din păcate pentru familia Smith, iar teroriștii vin adesea cu acest gen de scuză abstractă, nu a fost vina lor că doamna Smith a fost prinsă la mijloc. Oamenii nu ar trebui să stea în spatele țintelor în acest fel.

Teroriștii islamiști sunt animați, la un anumit nivel, de aceeași căutare febrilă a unității originare a tribului și simt aceeași nevoie să se ridice deasupra victimelor lor într-o postură de disculpare transcendentală. Ideile libertății, egalității sau dreptului istoric nu au nici o influență asupra gândirii lor. Ei nu sunt interesați să se bucure de puterile și de privilegiile de care se bucură țintele lor. Lucrurile din această lume nu au nici o valoare pentru ei și dacă, uneori, par că țintesc puterea, aceasta se întâmplă pentru că puterea le-ar permite să instaureze împărăția lui Dumnezeu – un scop despre care și ei, ca și noi, știu că este imposibil și pe care tocmai de aceea îl reînnoiesc la nesfârșit cu fiecare eșec. Nepăsarea față de viaţa celorlalți este egalată de nepăsarea față de propria viață. Viața, pentru ei, nu are o valoare specială, iar moartea le face semn din orizontul apropiat. Ei văd în moarte unicul sens care contează: transcenderea finală a acestei lumi și a responsabilității față de ceilalți, pe care această lume ne-o cere.

Oamenilor cu sensibilități liberale le este greu să accepte că există asemenea motive. Ei preferă să creadă că toate conflictele sunt politice și că se referă la cine are putere asupra cui. Sunt dispuși că creadă că „nedreptatea socială“, împotriva căreia protestează teroriștii, este cauza terorismului islamist și că metodele lor regretabile sunt făcute necesare de faptul că toate celelalte încercări de a îndrepta lucrurile au dat greș. După părerea mea, aceasta este o interpretare total greșită a motivației terorismului în general și a islamismului în particular. Teroristul islamist, asemenea europeanului nihilist, este interesat în primul rând de el însuși și de condiția lui spirituală și nu are nici o dorință reală să schimbe lucrurile în comunitatea așezată din jur, căreia nu îi aparține oricum. El dorește să îi aparțină lui Dumnezeu, nu lumii, iar acesta înseamnă să mărturisească legea și împărăția lui Dumnezeu prin distrugerea a tot ceea ce stă în calea ei, inclusiv a trupului său. Moartea este actul ultim de supunere: prin moarte, el se dizolvă într-o frăție nouă și nemuritoare. Teroarea provocată prin moartea sa exaltă frăția și dă o lovitură devastatoare lumii rivale a străinilor, în care cetățenia, și nu frăția, reprezintă principiul unificator.

„Celor mai buni le lipsește cu desăvârșire încrederea, pe când cei mai răi / Debordează de intensitate pătimașă“. Faimoasele cuvinte ale lui Yeats au fost scrise în 1919, cel mai probabil ca reacție la Revoluția Rusă și ca parte a unei viziuni apocaliptice despre dezastrul care avea să vină. Însă ele pot fi citite și altfel, ca un adevăr universal. Tranziția de la vânătoare la viața așezată permite apariția celei mai bune comunități la care oamenii pot spera – o comunitate fără o convingere anume, în care nimeni nu crede că are dreptul divin sau datoria istorică să pornească războiul împotriva celor care nu sunt de acord cu el: o comunitate în care înflorește ironia, iar iertarea primește o șansă. Firește că o asemenea comunitate nu este *întru totul* lipsită de convingeri. Ea se bazează pe constrângeri, pe sentimentul că viața are un sens și pe credința tacită care face ca aceste lucruri să dăinuie chiar și în vremuri de restriște. Însă ea se opune profund unei „vieți întru convingere“, în care devotamentul unilateral anulează ezitările, care sunt cel mai bun lucru la care putem spera atunci când ne gândim la viitorul pe termen lung al omenirii.

Cei mai răi sunt tocmai aceia care vor să spulbere comunitatea așezată a străinilor și să impună în locul ei fie o „frăție“ rânduită pe cale divină, fie unitatea armată a unei societăți aflate în război. Cei mai buni nu sunt convinși de altceva decât de faptul că convingerile nu ar trebui să conteze. Robespierre, Lenin, Hitler, Mao și Bin Laden nu au

multe în comun. Însă îi unește un lucru, și anume „intensitatea pătimașă“ care vine dintr-o convingere exigentă și din unitate, în locul așezării și al îndoielii.

De aceea, trebuie să înțelegem că această confruntare în care suntem implicați nu este de natură politică; nu este un prim pas către negociere sau tragere la răspundere. Este o confruntare existențială între „eul“ colectiv al stării de război și un „noi“ rezultat din negocieri care reprezintă mâna invizibilă a politicii consensului. A vedea lucrurile în acest fel presupune să ne privim condiția altfel decât optimistul și entuziastul. Presupune să înțelegem acea persoană întâi plural din care facem și noi parte și să le facem loc celorlalți în ceea ce gândim și întreprindem. Înseamnă să încetăm să trăim după tactici și planuri, să încetăm să dăm vina pe alții pentru greșelile și defectele noastre, să renunțăm să credem despre noi înșine că suntem înzestrați cu o inocență angelică pe care numai corupția din societate ne împiedică să o arătam. Presupune o atitudine a grijii – față de instituții, obiceiuri și soluții consensuale. Presupune să înțelegem că este mai ușor să distrugi decât să creezi și că noi ne împlinim menirea pe pământ numai dacă avem grijă de colțișorul nostru și dacă punem acest „al nostru“ la inimă.

Contrastul pe care l-am conturat între două tipuri de raționament – unul pregătit pentru neprevăzut, celălalt căutând acordul și compromisul – reflectă o dualitate fundamentală a condiției umane. Oamenii se pot uni sub un lider pentru a urmări un țel, mizând pe o împărțire corectă a prăzii; sau pot coopera, pot negocia și pot face compromisuri, conturând un spațiu public în care țelurile se diversifică, se produc bunuri și apar relații libere. Într-o lume a poruncilor și a planurilor, viața nu are cine știe ce valoare, ca în vreme de război sau ca în acea căutare primitivă de noi teritorii. Într-o lume a cooperării și a compromisurilor, viața este prețioasă: este totul pentru fiecare dintre noi, așa că negociem pentru a o proteja.

Ambele stări de spirit ne sunt necesare. Sofismele pe care le-am identificat în această carte se produc nu pentru că gândirea pe care o exemplifică este absurdă, ci pentru că presupun punerea în practică, pe timp de pace și de cooperare socială, a unei atitudini specifice războiului. În situații de criză trebuie să trecem de la consens la poruncă, de la libertate la supunere, de la rânduiala pieței la cea a planului. Să facem abstracție de istoria cooperării interumane pentru a ne întoarce la lupta pe viață și pe moarte cu care a început lumea noastră. Faptul că varianta compromisului „este lipsită de convingeri“ îi nemulțumește pe mulți – mai ales pe bărbații tineri. Aceștia caută un angajament care să îi acapareze și care să le eclipseze țelurile individuale; tânjesc după planul unificat care îndepărtează povara responsabilității și după ciocnirea cu inamicul într-un joc cu sumă nulă care le va cere sacrificiul. În mijlocul comunității așezate va exista, așadar, năzuința după o altfel de rânduială, mai viscerală și unificată la un nivel mai profund. Iar această năzuință va fi exprimată cu o „intensitate pătimașă“, care va provoca mereu violența.

Aceste stări de spirit contrastante se opun una alteia și în religie, iar conflictul dintre ele este exemplificat în cele două Testamente ale Bibliei creștine. Vechiul Testament descrie urmările primelor încercări de a crea o așezare: triburi în război, unite sub regi războinici, căutând teritorii noi, prădând și omorând în numele Domnului. Apar profeții care avertizează împotriva speranțelor zadarnice de mântuire lumească. Dar ei sunt alungați, iar frenezia continuă, până când distruge tot și nu rămâne nimic altceva în afara

Plângerilor lui Ieremia.

Noul Testament descrie o comunitate așezată, trăind sub jurisdicție străină, dar păstrându-și cutumele și legea religioasă. În această comunitate vine un alt fel de profet – care nu doar avertizează împotriva păcatului și a nepăsării, ci se descrie pe sine drept calea, adevărul și viața. El predică noi moduri de gândire, noi moduri de a trăi, fără planuri, porunci sau ordine, încredințându-se doar iubirii lui Dumnezeu și iubirii aproapelui. El apără blândețea și compasiunea și ne îndeamnă să îi cerem iertare lui Dumnezeu pentru greșelile noastre, „precum și noi iertăm greșiților noștri“. El ilustrează acest mesaj prin exemplul său uluitor, oferindu-se drept sacrificiu și iertându-și torționarii, „căci nu știu ce fac“.

Sigur că putem vedea în această nouă atitudine față de viața religioasă o consemnare a unei importante tranziții în gândirea socială, de la sfera poruncilor la cea a relațiilor libere între oameni care, neavând un scop unic, sunt legați unii de alții prin regulile pământești ale cooperării. Iudaismul, hinduismul, confucianismul și budismul au aceeași evoluție, iar dacă islamul este o problemă în lumea de azi acest lucru se datorează, cu siguranță, abordării de sus în jos, prin porunci, a vieții morale, precum și accentului pe care îl pune pe supunere, mai degrabă decât pe iertare, ca principiu unificator al societății. Optimismul islamiștilor, la fel ca și cel al revoluționarilor dintotdeauna, scuză orice fel de distrugere punând-o pe seama necesității și a planului pe termen lung. Optimismul trece cu vederea toate faptele care fac ca planul pe termen lung să fie absurd, iar necesitatea să fie o iluzie deliberată. Se cuvine să întoarcem spatele acestor viziuni atotcuprinzătoare și să păstrăm în minte imaginea imperfecțiunilor umane. Se cuvine să recunoaștem că orice libertate, bucurie sau afecțiune pe care o putem câștiga pentru noi înșine depinde de cooperarea cu oameni la fel de slabi și de egocentrici ca noi. Pe scurt, se cuvine să înlocuim falsele speranțe cu speranțe adevărate, unitatea cu ironia și răzbunarea cu iertarea.

---

86. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008 (n. tr.).

87. Vezi, de pildă, explicația motivației altruiste oferită de Matt Ridley în *The Origin of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, Harmondsworth, 1996.

88. *Biblia sau Sfânta Scriptură*, ed. cit. (n. tr.).

89. Sayyid Qut.b, *Fı Zilal al-Qur'an (În urmbra Coranului*), 1954 până în prezent.

90. Am apărat pe larg această poziție în *The West and the Rest*, Wilmington, DE, 2002 [trad. rom.: *Vestul și restul: Globalizarea și amenințarea teroristă*, Humanitas, București, 2004 – n. tr.].

91. Vezi, de pildă, Coranul 13:22. De aici nu reiese însă că mesajul Coranului este identic în această privință cu cel al tradiției iudeo-creștine. Atât Isus, cât și rabinul Hillel au așezat iubirea și iertarea în centrul moralității; în Coran, locul central este ocupat de supunere. Iubirea și iertarea pot fi *semne* ale supunerii, însă supunerea constă în altceva.

92. www.WorldPublicOpinion.org.

93. Michael Burleigh, *Blood and Rage*: *A Cultural History of Terrorism*, Londra, 2008.

XII
VIITORUL NOSTRU UMAN

Atât postumaniștii, cât și distopiștii spun că natura noastră este în schimbare. Însă viitorul transuman așteptat de unii este privit cu îngrijorare și teamă de alții. Distopiștii își imaginează viitoruri în care unul sau altul din aspectele valoroase ale condiției umane – libertatea, prietenia, iubirea, copilăria – au dispărut lăsând în urmă un peisaj sumbru, complet lipsit de consolările care ne sunt familiare. Transumaniștii ripostează spunând că, desigur, nu ne-am putea simți ca acasă în această lume nouă, însă oricum nu vom mai exista pe atunci. Vom fi înlocuiți de cyborgi, programați să se adapteze fără dificultate la noul mediu, așa cum și noi ne adaptăm la al nostru. Transumaniștii nu își fac griji în privința *Minunatei lumi noi* a lui Huxley; ei nu cred că acele virtuți și emoții demodate regretate de Huxley au cine știe ce viitor. Potrivit lor, ceea ce contează este promisiunea unei puteri tot mai mari, a unui orizont tot mai larg, a unei capacități tot mai însemnate de a-i înfrânge pe vechii dușmani ai umanității, precum boala, bătrânețea, neputința sau moartea.

Dar cui îi este adresat raționamentul lor? Dacă îmi este adresat mie sau ție, de ce am ține seama de el? De ce am munci pentru un viitor în care nu vor mai exista ființe ca noi și în care fericirea omenească, așa cum o știm, nu va mai putea fi atinsă? Sunt acele lucruri care s-au vărsat din cutia Pandorei dușmanii noștri cu adevărat – dușmani mai mari, adică, decât falsa speranță care se luptă cu ele? Ființele civilizate pe care le-am descris în capitolul precedent depind, pentru împlinirea lor, de dragoste și prietenie. Pentru ele, fericirea nu poate fi separată de libertate, nu poate fi izolată de constrângerile care fac libertatea posibilă – libertatea reală, concretă, care se opune celei abstracte a utopiștilor. Tot ceea ce este profund în aceste ființe civilizate depinde de condiția lor de ființe muritoare. Ele nu își pot rezolva problemele și nu pot trăi în pace cu vecinii lor decât prin acel „noi“ consensual, care se naște din compromis și sacrificiu. Ele nu sunt și nici nu pot fi precum acei cyborgi transumani care se desfată cu o viață eternă, dacă viață este aceea. Sunt conduse de dragoste, de prietenie și de dorință; de tandrețea față de viața tânără și de reverența față de cea vârstnică. Trăiesc după regula iertării, într-o lume în care vătămările sunt recunoscute, iar greșelile mărturisite. Toate raționamentele lor se bazează pe aceste condiții esențiale, pe care ele se străduiesc să își construiască lumea.

Transumaniștii jubilează cu gândul la timpul viitor. Însă ei nu prezic nimic, mai degrabă evadează. Manifestă aceeași dependență de irealitate ca optimiștii fără scrupule

despre care am vorbit în această carte; iar scenariile lor, ale celui mai bun caz, se ridică pe speranțe la fel de false precum cele întreținute de utopiști. În scrierile lui Ray Kurzweil, Max More și Eric Drexler descoperim agregarea exaltată a multor lucruri pe care ei și le închipuie drept bune: putere, orizont, eliberarea de sub jugul bolii și al degenerării[94]. Recunoaștem aici viziunea bine-cunoscută despre ființa umană ca *tabula rasa*, care ne spune că este cu putință să dăm la o parte darurile istoriei și să ne alegem cu o nouă libertate, în care compromisurile și constrângerile care ne-au clădit până acum nu mai există. În „predicțiile“ lui Kurzweil este, cred, și o urmă a sofismului utopic, iar lumea sa viitoare, în care oamenii sunt conservați sub formă de informație, este plină de confuzii fundamentale cu privire la identitatea personală[95]. Viitorul transumaniștilor este asmuțit asupra noastră pornind de la premisa propriei sale imposibilități.

Poate că logica transumaniștilor pare foarte îndepărtată de tribul din pleistocen pe care l-am descris în capitolul IX. Însă ei sunt prinși în ghearele acelorași nevoi colective – nevoi care i-au însoțit pe strămoșii noștri până în era sedentară și care persistă astăzi doar ca să ne tulbure. Transumaniștii ne înfățișează un viitor „necesar“, un destin determinat de spiritul în mișcare al progresului științific. Însă a ignora acest viitor nu înseamnă a-i rezista, ci a consacra resursele limitate ale facultății noastre de raționare singurelor lucruri ce pot fi organizate cu succes, anume realitățile prezente și oamenii care le locuiesc.

Prin urmare, mai degrabă decât să ne pierdem în aceste speranțe ireale, s-ar cuveni să reflectăm din nou la natura noastră de ființe stabile, ale negocierii, și să ne întoarcem la sarcina care ne este la îndemână – aceea de a privi condiția noastră actuală cu ironie și detașare și de a căuta să înțelegem cum putem trăi în pace cu ceea ce descoperim.

---

94. Vezi Max More, *Principles of Extropy*, 1990; K. Eric Drexler, *Engines of Creation: The Coming Era of Nanotechnology*, New York, 1986.

95. Vezi explicația identității personale în David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, 2001, cap. 7.